فهي موقتة والاولى يومية وغير يومية والثانية اما منصوص عليها بالخصوص
او ثابتة بعموم شرعية الصلوة فانها خير موضوع ثم ان الاصح ان الصلوة
وغيرها الفاظ العبادات اسماء للماهيات المستجمعة لشرائط الصحة
وفاقا لجماعة من المحققين لتبادر الصحيحة وصحة السلب عن الفاسدة
ولاستحالة انفكاك الكل عن الجزء والمشروط عن الشرط ولان العبادة مامور
بها ولا شيء من الفاسدة كذلك وقيل هي حقيقة في الاعم كما هو ظاهر الا
كثر لاتصافها بها وانقسامها اليها وانفكاكها عنهما في التعلق و
كونها من عوارض الوجود الخارجي لا من صفات الحقيقة وفي ان الاستعمال
اعم من الحقيقة والمجاز ولا دلالة للعام على الخاص والمراد بالصحيح مالو
وجد كان صحيحا لا ما كانت الصحة ماخوذة في حقيقته فلا ينافي العروض و
الانفكاك ويترتب على الخلاف في ذلك وصف العبادة بالتحريم فيصح على
الثاني دون الاول فان ما يحرم منها لا يكون الا فاسدا فيكون اطلاق
الاسم عليها مجازا واما الكراهة فقيل انها كالتحريم لتضاد الاحكام فلا
يتصف بها العبادة الصحيحة وما صح من ذلك فالكراهة فيه مقتضية الى الفعل
دون الترك وهذا مع ما فيه من التعسف الظاهر لا يستقيم فيما لا بدل له كالصيام
المكروه والصلوة في الاوقات الخمسة فان النهي عن مثله على هذا الوجه تفويت
لمصلحة العبادة من غير وجه والحق ان الكراهة في العبادة بمعناها
المعروف ومتعلق النهي فيها خصوص الفرد المنهي عنه ومرجحه الفرد
لا ينافي رجحان الطبيعة فيصح النهي عنه اذا كان تركها اصلح من فعلها
بل مع تساوي المصلحتين ايضا لما في الفعل من المشقة الناجزة التي لا تقابل
لها في العاجل وللفوز الاجل ولو يتاتى مثل ذلك في التحريم فان المنهي
منه تخصيص الاوامر او تقييدها فلا اشكال القول في الشرائط قال الله تعالى

وآتوا البيوت من ابوابها ففي الحديث ان المراد اتيان الامور من جهاتها التي
تؤتى منها **مصباح** شرائط الصلوة اما مطلقة او مخصوصة والمخصوصة اما ان
تعم جميع الفرائض او تختص ببعضها او ببعض النوافل والثالثة موضوع على حوضها
المختصة والمقصود هنا ما كان من الاوليين وهو اما شرط التكليف بالصلوة
اي تعلق الخطاب بها ولو ندبا او شرط لصحتها اما مطلقا وهو شرط الماهية او
اختيارا فقط وهي الشروط الاختيارية وشرط الصحة مطلقا يتبع المشروط في
الحكم ان واجبا فواجب وان مندوبا فمندوب لان حكم المقدمة من حيث
هي مقدمة هو حكم ذي المقدمة كما بين في محله وشرائط التكليف اربعة البلوغ
والعقل والتمكن من احد الطهورين الماء والتراب والخلو عن الدمين الحيض
والنفاس وشرائط الصحة عشرة وهي الاسلام والايمان والعلم والنية و
الطهارة من الحدث والتطهير من الخبث والمكان والساتر والاستقبال والاستقرار
والخمسة الاول شرائط الماهية والباقية شروط اختيارية ثم تلك الشرائط
منها ما يختص بالصلوة ومنها ما يعتبر فيها وفي سائر التكليفات او العبادات او بعض
منها او من غيرها وتفصيل هذا الاجمال يعلم مما يتلى عليك من الاقوال **القول**
في البلوغ قال الله تعالى واذا بلغ الاطفال منكم الحلم وقال سبحانه وابتلوا اليتامى
حتى اذا بلغوا النكاح قال عز وجل حتى يبلغ اشده وقال ايضا لا يكلف الله نفسا
الا وسعها وقال الرسول صلعم رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون
حتى يفيق وعن النائم حتى ينتبه رواه المخالف والمؤالف وقال الحلي انه
مجمع على روايته **مصباح** يشترط في التكليف بالصلوة وغيرها كمال المكلف
بالبلوغ والعقل والنقل من الكتاب والسنة المستفيضة واجماع
المسلمين بل الضرورة من الدين والبلوغ كمال طبيعي للانسان يبقى به

النسل

النسل ويقوى معه العقل وهو حال انتقال الاطفال الى حد الكمال وبلوغ
مبالغ النساء والرجال ويعرف عند اهل اللغة بالادراك والمراد به
بلوغ الحلم والوصول الى حد النكاح والسبب فيه تكون المني وتولده في البدن
وتحرك الشهوة والنزوع الى الجماع وانزال الماء الدافق الذي هو مبدء
خلق الانسان بمقتضى الحكمة الربانية والعادة الالهية الجارية فيه وفي غيره
من الحيوانات المتوالدة ليبقى النوع ولا ينقطع النسل ويقارنه ويقاربه في الاغلب
قوة التمييز وغلظ الصوت وانبات الشعر الخشن على العانة واخضرار الشارب
وشق الغضروف ونتو الحنجرة ونهود الثدي ودرور الطمث وغيرها من الامور
المشتركة بين الذكور والاناث او المختصة باحدهما والغالب بلوغ الحلم و
ظهور اكثر علاماته ما بين اربع عشرة سنة وخمس عشرة في الذكور وبين تسع و (انثى خ)
عشر في الاناث وقد يكون في غير ذلك فاذا اتفق الاحتلام في الوقت المحتمل حصل
به البلوغ ولم يتوقف على بيان الشرع فان البلوغ من الامور الطبيعية المعروفة (الشارع خ)
في العرف واللغة وليس من الموضوعات الشرعية التي لا تعلم الا من جهة الشرع (هنا)
كالفاظ العبادات ومن المعلوم ان الغلام متى ما احتلم فقد بلغ وادرك
وخرج عن حد الطفولية ودخل في حد الرجولية وكذا الجارية اذا ادركت
واعصرت فانها تكون امرأة كغيرها من النساء ففي المصباح المنير بلغ الصبي
احتلم وادرك وادرك الغلام بلغ الحلم وحلم الصبي واحتلم ادرك وبلغ
مبالغ الرجال وفي ق بلغ الغلام ادرك وجارية بالغ وبالغة مدركة وفيه
وفي غيره ان الصغير يتيم ما لم يبلغ الحلم وملم ومراهق اذا قارب البلوغ
والحلم ورجل اذا شب واحتلم اما اذا تأخر الاحتلام فان ضرب في السن
وتأخر العشرين ونحوها فهو رجل بالغ بغير خلاف بين الناس وان اشتبه

مبدأ السن الذي يحصل به البلوغ فان الطريق الى تعيينه الشرع ومن غيره وكذا
العلامات عدا الحيض والحمل فان الظاهر صدق البلوغ معهما لغة وعرفا وقد ذكر
ائمة اللغة في ترتيب احوال الانسان وتنقل السن به الى ان يتناهى ما يناسب
المقام ويعرف منه ان العبرة حصول البلوغ عند الجميع بالحلم والاحتلام و
اجمع ما قيل في ذلك مما يتعلق في اللغة ما حكاه الثعالبي في كتاب سر العربية
عن الائمة المعتبرين انهم قالوا يقال للصبي اذا ولد رضيع ثم فطيم ثم دارج
ثم جفر ثم يافع ثم شارخ ثم مطبخ ثم كوكب قال واشفى من ذلك انه ما دام
في الرحم فهو جنين فاذا ولد فهو وليد ويقال له صديغ حتى يستتم سبعة
ايام ويشتد صدغه ثم هو رضيع ما دام في الرضاع فاذا قطع عن اللبن فهو
فطيم فاذا غلظ وذهبت عنه ترارة الرضاع فهو جحوش فاذا دب ونما
فدارج فاذا بلغ طوله خمسة اشبار فهو خماسي فاذا سقطت رواضعه فهو مثغور
ثم اذا نبتت بعد السقوط فمثغر فاذا قارب العشر او جاوزها فهو مترعرع
وناشئ فاذا كاد يبلغ الحلم او بلغه فهو يافع ومراهق فاذا احتلم واجتمعت
قوته فهو حزور واسمه في هذه الاحوال غلام فاذا اخضر شاربه واخذ
عذاره يسيل قيل قد بقل وجهه فاذا صار ذا فتاء فهو فتى وشارخ
فاذا اجتمعت لحيته وبلغ غاية شبابه فهو مجتمع ثم ما دام بين الثلثين
والاربعين فهو شاب ثم كهل الى ان يستوفي الستين ثم هو شيخ الى ان
يموت وقال في ترتيب احوال النساء انها طفلة ما دامت صغيرة (المرأة خ)
ثم وليدة اذا تحركت ثم كاعب اذا كعب ثديها ثم ناهد اذا زاد
ثم معصر اذا ادركت ثم عانس اذا ارتفعت عن حد الاعصار ثم خود
اذا توسطت الشباب ثم مسلف اذا جاوزت الاربعين ثم نصف اذا

كانت

كانت بين الشباب والتعجيز ثم شهلة كهلة اذا وجدت مس الكبر وفيها بقية
وجلد ثم شهيرة اذا عجزت وفيها تماسك ثم حيزبون اذا صارت عالية
السن ناقصة القوة فاذا انحنى قدها سقطت اسنانها فهي قلعم ولطلط
الى ان تموت وقال المعصر من الجوار بمنزلة المراهق من الغلمان والكاعب
منهن بمنزلة الحزور والنصف بمنزلة الكهل وعرك الجارية اول بلوغها
مبلغ النساء وفي ق الكهل من وخطه الشيب ورأيت له بجالة او من جاوز
الثلثين او اربعا وثلثين الى احدى وخمسين وهي كهلة ولا يقال كهلة الا
مزدوجا بشهلة والشيخ والشيخون من استبانت فيه السن او من خمسين
او احدى وخمسين الى اخر عمره او الى الثمانين وفيه اعصر الرجل دخل في العصر و
المرأة بلغت شبابها وادركت او دخلت في الحيض او راهقت العشرين
او ولدت او حبست في البيت ساعة طمثت كعصرت في الكل وهي معصر و
ما قاله الثعالبي هو الاشهر في الجميع واما الاطباء فاصول الاسنان عندهم
ثلثة هي سن النمو وسن الوقوف وسن الانحطاط وذكروا ان الحيوان يتكون
بحرارة غريزية ورطوبة غريزية هما الحرارة والرطوبة العنصريتان
من مزاج الحيوان عند الاكثر والرطوبة هي المادة للحرارة الحافظة لها
ولانفعالها المقصودة منها والحرارة هي الفاعلة المؤثرة فيها بالنقص على
التدريج حتى تفنى وتفنى الحرارة بفنائها ومنزلة الرطوبة منها منزلة الا
دهان من الشعلة كلما اعملت فيها انتقصت حتى ينعدما معا ولذا كان الموت
ضروريا للحيوان والرطوبة في اول الامر كثيرة غالبة وفي الاخر قليلة مغلوبة
ولا بد من الاستواء في الاثناء فان الانتقال من الزيادة الى النقصان
لا يعقل الا بذلك فالرطوبة الغريزية ما دامت غالبة على الحرارة فهي وافية بحفظها والزيادة

تصرف في تنمية الاعضاء والسن اذ ذاك سن النشو والنماء وتسمى سن الحداثة
ايضا والعزيزيان فهذه السن متوفيان لان البرودة تقتضي
السكون واليبوسة صلابة البدن وامتناعه عن التمدد والحركة الى الجهات
لكن الرطوبة اوفر واكثر فاذا بلغنا حد التعادل وقف البدن عن النمو
وكان الرطوبة وافية بحفظ الحرارة خاصة وهو سن الوقوف ويسمى سن
الشباب لان الحرارة فيها شابة مشتعلة وهي سن القوة والشدة فاذا نقصت
الرطوبة ولم تف بحفظ الحرارة اخذ البدن في الانتقاص والتحلل فيكون
السن سن الانحطاط ثم مادام النقص يسيرا والقوة باقية فهي سن الكهولة
ويسمى الرجل فيها كهلا فاذا تبين النقص وظهر العجز فهي سن الشيخوخة
ويسمى الرجل اذا بلغه شيخا فالمراتب في الاصل وان كانت ثلثة الا انها
تؤول الى اربع وهي كالفصول الاربعة بالقياس الى حدة العمر وقد رتبت
الاسنان من النمو الى الشيخوخة على السنين سبعا سبعا فتنتهي المراتب الى عشر
يختص كل منها بامر فالاربع منها اربع للنماء وهي الطفولية والترعرع والادراك
والفتاء ومدتها ثمان وعشرون سنة ومرتبة واحدة للوقوف وهي
الشباب وهي من تسع وعشرين الى ست وثلاثين وثلث للكهولة فيها تاخذ
النفس في الاستكمال والزيادة والوقوف وتمتد من ست وثلاثين الى تمام
ست وخمسين فينقص المجموع من الاعتبار الاولها بسبع سنين في الانسان حال
الطفولية وهي المرتبة الاولى كثير الرطوبة بين الضعف والنقص وفي
الثانية تخف رطوبته وتظهر قوته وصلابته ويستعد فيه شهوة الطعام

وقوة

قوة الهضم وفيها يثغر ويترعرع وفي الثالثة يتبدى مبادي الادراك ويتولد فيه
المني لقوة الحرارة وزيادة الرطوبة على القدر المحتاج اليه في التنمية لان معظم
النماء قد تقدم له فيما مضى من السن وعند ذلك يقوى التمييز لقلة الرطوبات
الدماغية وتظهر علامات البلوغ من الانزال والانبات وغلظ الصوت ونتو الحنجرة
وافتراق طرف الارنبة وتغير ريح الابط لان المادة قد استعدت لجميع
ذلك بوجود المني والابخرة المولدة للشعر وقوة الحرارة المؤثرة في الحنجرة و
الصوت ونقص رطوبة الغضروف وتصاعد الفضلات العفنة من القلب الى
العضو الرخو والمني في هذا السن قليل التوليد لغلبة المائية عليه وفي الرابعة
يقوى التوليد فيه ويتكامل البدن والهيئة ويجتمع الراي والقوة ويضعف
النمو ولا ينقطع بالكلية لبقاء فضل في رطوبة الغريزية وفي الخامسة وهي
سن الوقوف والشباب ينقص النماء وتبلغ الاعضاء حدودها والقوى الطبيعية
والحيوانية غايتها وتشتد الحركات ويكثر النشاط وتستولي القوتان الشهوية
والغضبية على الانسان والاخلاق فيها غير محمودة والفكر حديدة لكنها غير سديدة
لان شدة الحرارة وحدتها تمنع من ثبات الفكر وسداد الراي فاذا دخل في
السادسة وهي اول مراتب الكهولة دخل في سن الكمال شرعا وطبا لظهور
القوة العقلية فيها لانكسار سورة الطبيعية والحيوانية مع عدم وصول النقص
فيهما الى حد يمنع النفس من الاستكمال والاستعداد ولهذا يب الفكر وتذكر
المبدا والمعاد والى ذلك وقعت الاشارة بقوله تعالى حتى اذا بلغ اشده و
بلغ اربعين سنة قال رب اوزعني ان اشكر نعمتك التي انعمت علي و

على والدي وان اعمل صالحا ترضاه واصلح لي في ذريتي اني تبت اليك و
اني من المسلمين والمراد بالاشد في هذه الاية ثلث وثلثون سنة كما
ورد به النص عن الائمة ع وحكي القول به عن ابن عباس واكثر المفسرين وهو زمان
استحكام الشباب ووقت شدته لا بلوغ الحلم لبعده عن الاربعين مع
اشعار النظم بالقرب ولا الاربعون على قصد البيان لانه خلاف الظاهر خصوصا
مع اعادة الفعل ولان الغرض من مثله الاستبطاء ولا يكون الا بذكر المغاير
وانما جعل الغاية اربعين سنة من اول الكهولة لاتصاله بزمان الشباب و
فيها بقاء النفس بعاداتها فيه تدخل منزلته في عدم الاقبال الى الكمال وكانت الغاية
في التوجه التام بلوغ الاربعين التي هي من اواخر هذه المرتبة لبعدها عنه فاذا
دخل في الثانية من الكهولة وهي سابعة المراتب ازداد البعد عن الشباب
فازداد البدن نقصا والنفس كمالا لضعف العايق فتحسن الاخلاق و
تقل الطيش والكبر ويعظم الحلم والوقار وتتضع النفس وينفتح عليها ابواب
المعرفة وتصيب حظها مما خلقت له وهذه المرتبة هي المقصودة بالذات
من خلق الانسان والمراتب السابقة مقدمات لها مقصودة بالتبع عند
التحقيق واما التالية وهي ثامنة المراتب فان النفس فيها تقف عن الاستكمال
كما وقف البدن قبلها عن النمو في سن الوقوف ضرورة لزوم الاستواء
بين الحركتين المتقابلتين فاذا مضت عليه ست وخمسون سنة وهي تمام
المراتب على اعتبارها بالسبع انتقل الرجل عن حد الكهولة دخل في الشيخوخة
والانحطاط البين وظهر ضعف البدن واخذت النفس في الانتقاص
ثم لا يزالان على التسافل شيئا فشيئا الى حلول الاجل وفي التخالف

بين

بين النفس والبدن في النقص والكمال دليل على انها غير البدن لانها لو كانت
عينه لكان نقصها بنقصه وكمالها بكماله وهو خلاف المعلوم من حالهما و
ضبط المراتب بالسبع ويوافق المشهور من عدم تحقق البلوغ بالاربعة عشر
فما دونها وهذا مختص بالرجال اما النساء ففيهن تسارع الى الادراك والكمال
فلا يطرد فيهن البناء على ذلك وهو في الرجال ايضا غير مستند الى البرهان بل الى الظن
الحاصل بالتجارب والامتحان مضافا الى ما اخذ الصوفي من السر الخفي الذي بني
عليه امر العالم العلوي والسفلي كخلق السموات والارضين والحجب السيارات
والاقاليم والبحار واطوار الجنين وهي قرار السبع المفصلة في الكتاب العزيز
واحوال القمر وهو اشد الكواكب السيارة ربطا بهذا العالم واشبهها بالانسان
في اختلاف الاحوال وضبط مراتب الانتقال فانه يبدو هلالا ضعيف النور الى الليلة
السابعة من الشهر فيقوى ويشتعل ولا يزال يزداد حتى يصير في الرابعة عشر
بدرا كاملا تاما ثم يرجع فينقص شيئا فشيئا حتى يكون في الحادية والعشرين كهيئته
في السابعة ثم يزداد نقصا الى ان ينتهي في الثامنة والعشرين الى المحاق وكذلك
احوال الانسان فانه ينتقل في مراتب العمر مثل ما ينتقل القمر في مدة الشهر وفي احاديث
اهل البيت النبوة ومعدن العلم والحكمة اشارة الى جملة ما بين من تلك الاحوال
فضل وبيان وتفصيل لما ابهم منها واجمل ففي ك عن عيسى بن زيد عن ابي عبد الله ع
قال قال امير المؤمنين ع يثغر الصبي لسبع سنين ويؤمر بالصلوة لتسع ويفرق بينهم
في المضاجع لعشر ويحتلم لاربعة عشر وينتهي طوله لاحدى وعشرين سنة وينتهي
عقله لثمان وعشرين الا التجارب وعن حماد بن عيسى عن ابي عبد الله ع قال قال
امير المؤمنين ع قال يربى الصبي سبعا ويؤدب سبعا ويستخدم سبعا و
منتهى طوله في ثلث وعشرين وعقله في خمس وثلثين وما كان بعد ذلك فبالتجارب

وعن الصادق ع قال دع ابنك يلعب سبع سنين ويؤدب سبع سنين والزمه نفسك
سبع سنين فان افلح والا فانه ممن لا خير فيه وفي الخصال عن ابي بصير
قال قال ابو عبد الله ع اذا بلغ العبد ثلاث وثلثين سنة فقد بلغ اشده
واذا بلغ اربعين سنة فقد بلغ وانتهى منتهاه فاذا طعن في احدى واربعين
فهو في النقصان وينبغي لصاحب الخمسين ان يكون كمن كان في النزع وقد تضمنت
هذه الاخبار اعتبار السبع في مراتب النمو والتاديب واستكمال العقل و
تفسير الاشد بثلث وثلثين سنة كما هو المشهور فيه وتحديد منتهى القوة باربعين سنة كما
هو ظاهر الاية وان ابتداء النقص من الاخذ فيما بعدها وهو لازم لما تقدم وان
ظهور النقص والانحطاط عند بلوغ الخمسين وهو امر مشاهد في الغالب و
قد يتوهم التنافي بينها في تحديد سن النماء وانتهاء العقل وكذا بينها وبين ما تقدم
فيها وفي سن الوقوف والانحطاط وليس كذلك اما النمو فمدته كما سبق ثمانية
وعشرون تقريبا وهي تمام المراتب الاربعة الاول فان الرطوبة الغريزية في هذه
المدة غالبة على الحرارة الغريزية والتنمية فيها مستمرة بالهام الفضل على الحرارة طول
المدة لكنها تختلف باختلاف تلك الرطوبة الفاضلة بالزيادة والنقصان فانها
في المرتبة الاولى والثانية كثيرة غالبة فلذا كان النماء فيهما كثيرا بينا خصوصا في المرتبة
الثانية وهي سن الترعرع وان كانت الرطوبة فلا يتبين معا الثانية التالية كانها
فاذا دخل في الثالثة قلت الرطوبة وقل النماء بقلتها وهو مع ذلك محسوس الى
ان يتوسط المرتبة الرابعة ويقرب من سن الوقوف فتنقص الرطوبة فيه جدا
ويبلغ النماء حدا لا يحس به ثم ينقطع عند الدخول في سن الوقوف فالتحديد
الذي قاله الاطباء لسن النماء مطلقا سواء كان كثيرا او قليلا محسوسا او غير
محسوس والتحديد بالاصابع في رواية حماد للنمو المحسوس الكثير وهو ما كان

في المرتبتين الاوليين خاصة وبالاسنان في روايتي عيسى بن زيد ومرسلة
الفقيه للنمو المحسوس ولو قليلا ومدة احدى وعشرون سنة وغاية تلك
عشرون فلا تنافي بين الروايتين ولا بينهما وبين الاطباء ويجري ذلك مرتفع
التنافي بين هاتين الروايتين في تحديد منتهى العقل حيث جعل الحد في
الاولى ثماني وعشرين سنة مع سن النمو وفي الثانية خمسا وثلثين وهو
اخر سن الوقوف فان الزيادة القاهرة في العقل تابعة لنمو البدن كما انها هي
من استكمال القوى الحسية والعقلية واشتدادها كلما نما البدن واشتد
فاذا وقف البدن عن النمو وانقطع المدد عن حق القوى ان تقف معه لكن
لما كان البدن في سن الوقوف والشباب في غاية القوة والاستحكام وفي بلوغ
الانسان اشده وهو منتهى حدته وشدته كانت قوة البدن في هذه السن وشدته
ممدة للقوى فيحصل لها الزيادة بهذا الاعتبار الا انها ليست بمثابة الزيادة الظاهرة
المتفرعة على النماء بل هي زيادة خفية لا يكاد يدركها العقل فالرواية الاولى
ناظرة الى خصوص الزيادة الاصلية التابعة للنماء وغايتها مدة النمو ثمان وعشرون
سنة والثانية الى مطلق الزيادة ونهايتها نهاية سن الوقوف وهو خمس وثلثون
سنة فلا منافاة بين الروايتين الصادرتين عن ينبوع الحكمة العلية العلوية عليهم
افضل الصلوة والتحية وبمثله يظهر الوجه في قطع التاديب والاستخدام لاحدى
وعشرين سنة كما يستفاد من كلام الامامين ع في مرسلتي الصدوق ويتبين
السر في قول الصادق ع فان افلح والا فانه ممن لا خير فيه لان الزيادة الظاهرة في العقل
اذا كانت تابعة للنماء كان الاصل فيها النمو الظاهر وحده احدى وعشرين سنة
فان النماء بعده كما عرفت ضعيف الاثر في غاية الضعف فكانت الزيادة الحاصلة
به كلا زيادة في سن الوقوف في عدم الاعتداد ومن لم يتبين الرشد والفلاح

مع وجود المؤثر القوي فكيف يرجى بعد ذهابه بالسبب الضعيف مع نقص
المدة وبهذا التحقيق ينتظم الاخبار ويظهر التطابق بين العقل والنقل و
يعلم ان زبدة الحكمة ولبابها انما تستخرج من كلام معادن الحكم عليهم السلام دون
اقوال المستنبطين لها واما ما تقدم من ان استكمال النفس انما يحصل با
لدخول في سن الكهولة فهو غير مصادم لهذا المقام اذ الوجه في استكمال
النفس في هذه السن ضعف المعاوق لها عن الكمال المقصود وهو لا ينافي
استكمال القوة العاقلة في حد ذاتها قبل ذلك واما ما تضمنته رواية ابي
بصير من تفسير الاشد وغيره فلعل الوجه فيه ان سن الشباب والوقوف والقوة
والشدة تختلف في المدة والابتداء والانتهاء لكن المدة لا تنقص عن الخمس ولا
تزداد على العشر وابتداؤها لا يتقدم على السبع والعشرين ولا يتاخر عن الثلث
والثلثين وانتهاؤها لا يسبق الثلث والثلثين ولا يتجاوز الاربعين فالثلث و
الثلثون من سن الشباب قطعا لانها اما بداية للسن ونهاية لها او واقعة
في اثنائها بخلاف غيرها مما يتقدم عليها او يتاخر فلذا فسر الاشد بها وعلى هذا فالا
ربعون منتهى الشباب بمعنى انها منتهى الاحتمال وما بعدها داخل في النقص على كل حال
وكذا الحكم بالنقصان على من طعن في احدى واربعين فاذا بلغ الخمسين ودخل في
عشر الستين فقد يتبين فيه النقص واشرف على الشيخوخة فكان كمن يكون في
النزع وقد روي عن سيد البرايا في هذه العشر انها معترك المنايا والحس و
العيان بذلك شاهدان معدلان فلا ريب بالخبر الدخول في سن الشيخوخة
على الحقيقة كما يظهر مما تقدم من القاموس لكان جائزا ايضا على ان تحديد هذه
المراتب ليست قطعية بل هي امور ظنية مرجعها الى التجارب واعتبار الكثير

الغالب مما عليه اصل النوع والاختلاف امزجة الاشخاص في ذلك دخل عظيم
وتاثير بين وكذا الامور الخارجة كالاطعمة والاشربة والاقاليم والبلدان و
القرون والعوارض الجسمانية والاعراض النفسية والعلم بذلك خارج عن الطاقة
البشرية وانما هو شان خلاق البرية وضبط ما يقتضيه جميع ذلك خارج
عن طوق البشر وانما هو شان خلاق النسم والمواد والصور مصباح يشترط في
التكليف بالعبادات وغيرها بلوغ الطفل بالكتاب والسنة المستفيضة واجماع
المسلمين بل الضرورة من الدين ويدل عليه طريقة العقل ايضا فان الصبي غير
المميز ليس له اهلية الخطاب لان من شرط العلم او القدرة وهما منتفيان عنه
فيسقط التكليف المشروط بهما ويستصحب ذلك بعد التمييز وقبل الشروع في المرام لا
بد من تحقيق ذكر عبارات الاصحاب في المقام قال الشيخ ره في ط في كتاب الحجر البلوغ يكون
باحد خمسة اشياء خروج المني وخروج الحيض والحمل والانبات والسن فثلثة
منها يشترك فيها الذكور والاناث واثنان ينفرد بهما الاناث فالتي يشترك
فيها السن وخروج المني والانبات والاثنان اللذان يختص بهما الاناث الحيض والحمل والمني
يراد به خروج الماء الذي يخلق منه الولد سواء خرج في النوم او اليقظة
او كان مختار الاخراج او غير مختار لقوله تعالى فاذا بلغ الاطفال منكم الحلم
فليستاذنوا المراد بلوغ الاحتلام وقال النبي ص رفع القلم عن ثلث عن الصبي
حتى يحتلم وروى عن ام سلمة قالت سئلت النبي ص عن المراة ترى في منامها
ما يرى الرجل فقال النبي ص اذا رات فلتغتسل واما الحيض فقد ذكرناه في
كتاب الحيض وكيفيته وصفته ومقداره واما الدليل على انه بلوغ فما روي
عن النبي ص انه قال لا يقبل الله صلوة الحائض الا بخمار واراد من بلغت الحيض فلا

تصلي الا بجاريتها فاذا ثبت هذا وكان خنثى مشكل الامر فامنى من فرج
الذكور لم يحكم ببلوغه لانه لا يجوز ان يكون انثى ويكون ذلك الفرج خلقة
زائدة وانما يحكم بالبلوغ اذا انفصل المني من محله الذي هو الاصل لانه لو خرج
المني من صلبه لم يجب عليه الغسل ولم يحكم ببلوغه وكذلك اذا خرج من فرج
الذكور من الخنثى لم يحكم ببلوغه ولم يلزمه الغسل وان خرج من فرج الا
ناث لم يحكم ببلوغه ايضا لانه يجوز ان يكون ذكرا وذلك خلقة زائدة وان لم
يخرج مني وخرج دم من فرج الاناث لم يحكم بالبلوغ ايضا لانه يجوز ان يكون
ذكرا وذلك خلقة زائدة وانما يكون الدم بلوغا اذا خرج من محله الاصلي وان
امنى من الفرجين حكم ببلوغه لانا نتيقن ان احد المحلين هو المحل الاصلي والاخر خلقة
زائدة ومتى خرج المني منهما فقد تيقنا خروجه من المحل الاصلي وكذلك ان حاض من
فرج الاناث وامنى من فرج الذكر لانا تيقنا ايضا خروج ما يقع منه البلوغ من محله
لانه ان كان ذكرا انفصل المني عنه من محله وان كان انثى فقد انفصل الدم عنها من محله
واما الحمل فانه ليس ببلوغ حقيقة وانما هو علم على البلوغ وانما كان كذلك لان الله تعالى
اجرى العادة ان المراة لا تحبل حتى يتقدم منها حيض ولان الحمل لا يوجب الا بعد
ان ترى المراة المني لان الله اخبر ان الولد مخلوق من ماء الرجل وماء المراة
بقوله يخرج من بين الصلب والترائب اراد من بين صلب الرجل وترائب المراة
وقوله من نطفة امشاج نبتليه واراد بالامشاج الاختلاط والانبات فانه دلالة على
البلوغ ويحكم معه بحكم البالغين وفي الناس من قال انه بلوغ فاذا ثبت هذا
فثلثة اشياء بلوغ وهي الاحتلام والحيض والسن والحمل دلالة على البلوغ
وكذلك الانبات على خلاف فيه واذا كان بلوغا فهو بلوغ في المسلمين و

المشركين

المشركين واذا كان دلالة على البلوغ فمثل ذلك في كل موضع والاعتبار بانبات
العانة على وجه الخشونة التي تحتاج الى الحلق دون ما كان مثل الزغب ولا
خلاف ان انبات اللحية لا يحكم بمجرده بالبلوغ وكذا سائر الشعور وفي الناس
من قال انه علم وهو اولى لانه لم تجر العادة بخروج لحيته من غير بلوغ واما
السن فخمس في الذكور خمس عشرة سنة وفي الاناث تسع سنين وروى عشر سنين
انتهى ونص على ان الحيض بلوغ بنفسه كالاحتلام والسن وان الانبات علم البلوغ
كالحمل وجعل اللحية كالعانة في انها علم بعد ان نفى الخلاف في عدم الحكم بمجرد
نباتها بالبلوغ والمراد به نفي السببية فلا ينافي حكمه بالعلمية وفي كتاب الصوم
اما البلوغ فهو شرط في وجوب العبادات الشرعية وحده هو الاحتلام في الرجال
والحيض في النساء والانبات او الاشعار او يكمل له خمسة عشر سنة والمراة تبلغ
عشر سنين انتهى وظاهر هذا الكلام اختصاص الذكور بالاحتلام وتحديد السن
في الاناث بتمام العشرة وكون المذكورات اسبابا للبلوغ كما يستفاد من
التحديد واسقاط الحمل فيخالف ما سبق من نفي سببية الاشعار بالخلاف ولا
يبعد حمل الحد في كلام على ما يعم العلم فيوافق ما تقدم ويكون اسقاط الحمل
للاكتفاء عنه بما هو دليل عليه من الاحتلام والحيض وفي الخلاف الانبات
دلالة على بلوغ المسلمين والمشركين وقال ابو حنيفة الانبات ليس بدلالة على البلوغ
للمسلمين ولا المشركين ولا يحكم به في حال وقال الشافعي هو دلالة المشركين وفي
دلالته على بلوغ المسلمين قولان دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم وايضا ما حكم
به سعد بن معاذ في بني قريظة فانه قال حكمت بان يقتل مقاتلهم وتسبى
ذراريهم وامر بان يكشف عن مؤتزرهم فمن انبت فهو من المقاتلة ومن لم ينبت
فهو من الذراري فبلغ ذلك النبي ص فقال لقد حكم سعد بحكم الله من فوق

سبع سموات وروى سبع ارقعة ويراعى في حد البلوغ في الذكور بالسن خمسة
عشر سنة وبه قال الشافعي وفي النساء تسع سنين وقال الشافعي خمسة عشر سنة
مثل الذكور وقال ابو حنيفة الانثى تبلغ باستكمال سبعة عشر سنة وفي الذكور
عنه روايتان احدهما يبلغ باستكمال تسعة عشر سنة وهو رواية الاصل والاخرى
ثمان عشرة سنة وهي رواية الحسن بن زياد اللؤلؤي وحكي عن مالك انه قال
البلوغ بان يغلظ الصوت وان ينشق الغضروف وهو راس الانف واما
السن فلا يتعلق به البلوغ وقال داود لا يحكم بالبلوغ بالسن دليلنا اجماع
الفرقة واخبارهم وقد اوردناها في الكتاب الكبير وروى انس بن مالك
ان النبي ص قال اذا استكمل المولود خمس عشرة سنة كتب ما له وما عليه و
اخذت منه الحدود وروى عبد الله بن عمر انه قال عرضت على رسول الله ص
عام بدر وانا ابن خمس عشرة سنة فاجازني فنقل الحكم وهو الرد والاجازة
وسببه وهو السن انتهى وظاهر الاستدلال بكل من الدليلين وهما الاجماع
والاخبار على كل من الحكمين وهو التحديد بالخمس عشرة والتسع فيثبت الاجماع في
المسئلتين بنقل الشيخ ويحتمل الكلام ارادة التوزيع والدلالة في الجملة
لكنه بعيد فان وانا ابن ثلثة عشر سنة فردني وعرضت عام احد فردني
ولم يرني بلغت وعرضت عام الخندق مقتضى العطف التشريك والظاهر من
الدليل ما يستقل بافادة تمام المدعى وايراد خلاف العامة في الحكمين قرينة
على ان المراد اجماع الفرقة فيهما وفي صلوة المبسوط في باب احكام
الجماعة الاحتلام ليس بشرط في البلوغ ولا يجوز غيره لان البلوغ يعتبر
باشياء منها الاحتلام فمن تاخر احتلامه اعتبر بما سوى ذلك من الاشعار

والسن

النبت وما جرى مجراهما او كمال العقل وان خلا من جميع ذلك ومقتضاه ثبوت
البلوغ بالاشعار وبكمال العقل وفي وصايا النهاية وحد بلوغ الصبي اما ان
يحتلم او يشعر او يكمل عقله فمتى حصل فيه شيء من هذه الاوصاف فقد دخل في حد
الكمال قال وحد بلوغ المراة تسع سنين ومقتضى العبارة بلوغ الذكر بكمال العقل
وسقوط اعتبار السن فيه والحيض والحمل في غيره وبلوغه بالاشعار مطلقا و
اختصاصه به وبالاحتلام واورد في كتاب القضايا منها حديث الثمالي المتضمن
لجريان الاحكام على الصبيان في ثلث عشر سنة او اربعة عشر سنة ولم يتعرض
له بشيء ويلوح منه القول بمقتضاه وقال ابن البراج في وصايا المهذب وحد
بلوغ الغلام احتلامه او كمال عقله او ان يشعر وحد بلوغ المراة تسع سنين
الكلام في هذا معلوم مما سبق فيه وفي النكاح وحد المراة التي يجوز لها
العقد على نفسها بلوغها تسع سنين او اكثر من ذلك وقال ابن حمزة في كتاب
الخمس منه وبلوغ الرجل يحصل باحد ثلثة اشياء الاحتلام والانبات وتمام
خمسة عشر سنة وبلوغ المراة باحد شيئين الحيض وتمام عشر سنين والحمل
علامة البلوغ ومقتضاه اختصاص الذكور بالاحتلام والانبات وان السن
في الاناث تمام العشر وان هذه الاشياء عدا الحمل اسباب للبلوغ وفي النكاح منها
وبلوغ المراة يعرف بالحيض او بلوغها تسع سنين فصاعدا وهو رجوع
عما قال في الخمس في سن الاناث وقال الطبرسي في مجمع البيان في تفسير قوله تعالى
وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح معناه اذا بلغوا الحد الذي يقدرون
معه على المواقعة وينزلوا وليس المراد بالبلوغ الاحتلام لان في الناس من
لا يحتلم او يتاخر احتلامه وهو قول اكثر المفسرين ومنهم من قال اذا كمل
عقله واونس منه الرشد سلم اليه ماله وهو الاولى ومنهم من قال لا يسلم
ماله اليه وان كان عاقلا حتى يبلغ خمس عشرة سنة وقال اصحابنا

حدّ البلوغ اما كمال خمس عشرة سنة او بلوغ النكاح او الانبات وقضية هذا الكلام
حصول البلوغ ببلوغ النكاح بمعنى بلوغ الحدّ الذي تمكن معه من المجامعة و
الانزال جامع او لم يجامع انزل او لم ينزل وظ اجماع الاصحاب على تحقق البلوغ
به وبالانبات واكمال الخمسة عشر وكونها اسبابا للبلوغ حيث جعلها حدّ له
وكلامه مقصور على الذكور لقرينة وقوعه في تفسير الاية وقوله نقلا عن علي الجماعة
وعدم تعرضه للحيض والحمل واستثنا التحديد بالخمسة عشر الى الاصحاب وقد اتفقوا في
الانثى على التسع او العشر وفي جوامع الجامع في تفسير الاية وبلوغ النكاح
هو ان يحتلم لانه تصلح للنكاح عنده او يبلغ خمس عشرة او يبيت وتفسير بلوغ
النكاح بالاحتلام لا ينافي ما ذكره في المجمع من عدم ارادته منه فان المنفي ارادته
على وجه الخصوص والمثبت ارادته لكونه مما يعرف به بلوغ النكاح كما يقتضيه التعليل
وقال ابن زهرة في فصل الحجر والبلوغ باحد خمسة اشياء السن وظهور المني والحيض
والحلم والانبات بدليل اجماع الطائفة وحدّ السن في الغلام خمس عشرة وفي الجارية
تسع سنين بدليل الاجماع المشار اليه انتهى الحلم بتقديم اللام هكذا فيما وجد
من النسخ ولعله الحمل بتقديم الميم والتغيير من الناسخ فان الحلم بالضم ان اريد به
الجماع في النوم من غير انزال لم يكن من اسباب البلوغ وان اريد به ما كان معه
دخل في ظهور المني او بلوغ النكاح بالمعنى المتقدم في كلام الطبرسي دخل فيه
الظهور فكان في احدهما غنية عن الاخر واما الحلم بالكسر واحد الاحلام بمعنى
العقل فمع ندرة استعماله وخصوصه مما في عبارات الفقهاء يأباه الاجماع المدعى
على ثبوت البلوغ به فان اقل مراتبه الشهرة والقول بثبوت البلوغ بالعقل
بمكان من الندرة فان تعيين اللفظ انه الحمل تعيّن حمل قوله والبلوغ يكون باحد

عن

خمسة اشياء على ما يعمّ الحلم والّا فمقتضى العبارة السببية في جميع ما ذكر حتى
الحيض بل الاجماع على ذلك وقال ابن ادريس في كتاب الصوم واما البلوغ فهو
شرط في وجوب العبادات الشرعية وحدّه في الرجال اما بالاحتلام او
الانبات او خشونة العانة والمرأة يعرف بلوغها من خمس طرايق اما الا
حتلام او الانبات او بلوغ تسع سنين وذكر شيخنا في ط في كتاب الصوم
عشر سنين وفي نهاية تسع سنين وهو الصحيح لظ في المذهب لانه لا خلاف
بينهم ان حدّ بلوغ المرأة تسع سنين فاذا بلغتها وكانت رشيدة سلّم
الوصي مالها اليها وهو بلوغها الوقت الذي يصح ان تعقد على نفسها عقدة
النكاح ويحلّ لاجلها الدخول بها بغير خلاف بين الشيعة الاثنى عشرية
والحيض والحمل هكذا اثبت في الكتب والمحصل من هذا بلوغ التسع سنين
لانها لو حيض قبل ذلك ولا يحمل قبل ذلك فعاد الامر الى بلوغ التسع سنين
انتهى ويفهم من هذا الكلام ان الانبات عنده سبب كالاحتلام والسن
لا علم عليه كالحيض والحمل وفي نوادر القضاء اورد حديث الثمالي ثم قال
وقد ورد هذا الحديث وهو من اخبار الاحاد ولا اعتماد عند اصحابنا على
البلوغ في الرجال وهو اما الاحتلام او الانبات في العانة او خمس عشرة سنة
وفي النساء الحيض او الحمل او تسع سنين فان شيخنا ابا جعفر اورد هذا
الحديث في نهاية ايراداً لا اعتقاداً لانه اورد في كتاب المبسوط ورجع
عنه في سائر كتبه وذهب الى ان حدّ بلوغ النساء الحيض والحمل او تسع سنين
انتهى ويستفاد من هذا الكلام اختصاص الرجال بالانبات والاحتلام وربما لاح منه ان
المقصود بان ما يبيّنه الاصحاب في تحديده على وجه يؤذن بدعوى الاجماع

عليه ويأبى ذلك قوله وهو اما الاحتلام وكذا قوله على البلوغ فيكون الخبر الظاهر
والمخفي ان ما تضمنه الحديث ليس بلوغا في الرجال واعتماد الاصحاب في اجراء الاحكام
عليهم على ما هو بلوغ فيهم وعلى هذا فالمستفاد من العبارة اجماع الاصحاب على نفس البلوغ
دون حدوده المذكورة وقوله ورجع عنه في سائر كتبه لا يلائم ما ذكر ان الشيخ
اورد هذا الحديث في نهاية ايرادا لا اعتمادا ولعل المراد رجوعه عما يقتضيه
الايراد من الميل واما قوله وذهب الى ان حدّ البلوغ للنساء الحيض فليس بالرجوع
كما يوهم ظ سوق الكلام وانما المقصود بيان موافقة الشيخ لغيره في هذا الحدود
وفي كتاب الوصية والبلوغ في الرجال بالاحتلام او الانبات او خمس عشرة سنة
وفي النساء الاحتلام ايض او الانبات او بلوغ تسع سنين والحيض والحمل قال وقد بيّنا
في كتاب الحجر من كتابنا هذا حدّ البلوغ ومتى يفك الحجر عن الاطفال ويسلم اليهم
اموالهم فلا معنى لاعادته وهذا الذي اشار اليه لم نجده في السرائر بعد التتبع
وما وجدنا الا ما حكينا ولا شهدنا الا بما علمنا وربما كانت الاشارة الى امر مقصود
لم يخرج الى الوجود والله اعلم بالسرائر وقال المحقق في يع في كتاب الصوم البلوغ
الذي يجب معه العبادات الاحتلام او الانبات او بلوغ خمس عشرة سنة في الرجال
على الاظهر وتسع في النساء وفي كتاب الحجر ويعلم بلوغه اي الصغير بانبات
الشعر الخشن على العانة سواء كان مسلما او مشركا وخروج المني الذي يكون
منه الولد من الموضع المعتاد كيف كان ويشترك في هذين الوصفين الذكور
والاناث والسن وهو بلوغ خمس عشرة سنة للذكر وفي اخرى اذا بلغ عشرا و
كان بصيرا او بلغ خمسة اشبار جازت وصيته واقتص منه واقيمت عليه
الحدود الكاملة والانثى بتسع اما الحمل او الحيض فليس بلوغا في حق النساء بل

قد

قد يكونان دليلا على سبق البلوغ والخنثى المشكل ان خرج منيه من الفرجين حكم
ببلوغه وان خرج من احدهما لم يحكم به ولو حاض من فرج الاناث وامنى من
فرج الذكر حكم ببلوغه وفي حجر النافع وهو اي البلوغ يعلم بالانبات الشعر الخشن
على العانة او خروج المني الذي منه الولد من الموضع المعتاد ويشترك في
هذين الذكور والاناث او السن وهو بلوغ خمس عشرة سنة وفي رواية من ثلث عشرة
الى اربعة عشر وفي اخرى ببلوغ عشرة والانثى ببلوغ تسع وقضيته كلام المحقق في
كتابيه ان الانبات لا علم وقال الابي في الحجر وهو اي البلوغ عندنا اما انبات
شعر العانة او الاحتلام او السن وفي كميته خلاف والعمل على انه خمس عشرة سنة
ولعل ما اراد ببعض ذلك من الروايات محمولة على ما اذا احتلم او انبت في ذلك
السن فانا شاهدنا من احتلم في اثني عشرة سنة وثلث عشرة سنة وفي كتاب
الوصايا اورد الاخبار المتضمنة للتحديد بالعشر والخمسة اشبار والثلثة عشر و
منها رواية عبد الله ابن سنان ثم قال فان قيل الروايات الواردة بثلثة عشرة و
اربع عشرة ينافي القول بان حدّ البلوغ خمس عشرة سنة والرواية المخصوصة
بذلك قلنا نحمل رواية ثلث عشرة سنة واربع عشرة سنة وما دونه الى عشر سنين
على ما اذا كان الغلام قد احتلم او انبت شعر العانة توفيقا بين الروايات و
لان الاحتلام في تلك السنين قد يقع كثيرا ورواية خمسة عشر مخصوصة بمن
بمن لم يحتلم ولم ينبت العانة واما ما رواه العبدي عن الحسن بن راشد عن العسكري عم
قال اذا بلغ الغلام ثماني سنين فجائز امره في ماله وقد وجب عليه الفرائض
والحدود واذا تم للجارية سبع سنين فكذلك فهي متروكة باجماع الطائفة
لضعف سندها ويستفاد منه ان الانبات بلوغ لا علم وان حدّ الزمان

الذي يمكن فيه احتلام الغلام وانباته ما بعد العشرة وبلوغ من كلام
وجود القايل بما دون الخمسة عشر الى العشر وان المتروك بالاجماع التحديد
بما دون العشرة خاصة كما في رواية العبكه وقال ابن سعيد في صوم
الجامع وبلوغ المراة والرجل بالاحتلام وانبات العانة وتختص المراة
بالحيض وبلوغ عشر سنين والرجل بخمس عشرة سنة اسقط الحمل وجعل الانبات
والحيض من الاسبا وحد السن في المراة بالعشر وفي الحجر تبعا لما سبق
ماهو بلوغ وهو انبات العانة ما ينتقل الى الحلق والاحتلام في الرجل
المراة والحيض والحمل وبلوغ تسع سنين او عشر في المراة وفي الرجل بلوغ
خمس عشرة سنة وقيل الحمل دلالة على البلوغ لانها لا تحمل حتى تحيض واللحية
ليست بلوغا وقيل انها دلالة عليه وان امنى الخنثى من احد الفرجين او
حاض لم يحكم ببلوغه لجواز كونه من الخلقة الزائدة وان امنى منهما او حاض من
احدهما وامنى من الاخر حكم ببلوغه رجع عن القطع بالعشر الى التردد بينها
وبين التسع واشار بذلك الى القولين في المسألة فلا ينافي ما سبق من
قطعه باحدهما وذكر الحمل هنا وقد تركه ثمة وجعله بلوغا كغيره من الاسبا
وجعل الدلالة فيه قولا وهو غريب واما اللحية فقد نفى كونها بلوغا و
حكى القول بانها دليل ولم يتعرض له وظاهره التوقف فيه وقال ره في الخ
في فصل الحجر من كتاب الديون المشهور ان حد البلوغ للصبي بلوغ خمس عشرة
سنة وقال ابن الجنيد اربعة عشر سنة لنا الاصل بقاء الحجر احتج ابن الجنيد
بما رواه ابو حمزة الثمالي عن الباقر ع قال قلت له جعلت فداك

في كم يجري الاحكام على الصبيان فقال في ثلثة عشر سنة واربع عشرة سنة قلت
فانه لم يحتلم قال وان لم يحتلم فان الاحكام تجري عليه وفي السند عبد الله ابن
خالد وهو وان كان ثقة الا ان فيه قولا وفي الطريق ايضا السندي بن ربيع
ويحيى ابن مبارك ولا اعرف حالهما وقال ابن الجنيد الصبية اذا تمت و
لها تسع سنين ايضا لم يحجر عليها وكان زوجها الرشيد قيما بمالها ومن اوثق
على فرجها اوثق على مالها وهذه المسألة تشتمل على احكام الاول انه علق
عدم الحجر بالتزويج وليس شرطا عند علمائنا لقوله تعالى فان آنستم منهم
رشدا فادفعوا الاية يدل على حكم الذكور لانا نقول اذا اجتمع المذكر و
المؤنث غلب المذكر الثاني الحكم ببلوغ المراة بتسع سنين وهو حق وقد روى
عشر سنين لكن الاشهر ما قاله الثالث جعل الزوج قيما على مالها وليس بجيد
لانها ان كانت رشيدة فالولاية اليها وان لم تكن فالى وليها دون
زوجها وتعليل الايمان على المال بالايمان على الفرج غير واضح وبلوغ
من كلام في تحقيق سن الاناث الميل الى التحديد بالعشر واما في الذكور
فقد نص على اختيار المشهور وظاهره حصر الخلاف في بلوغ الذكر في القولين المذكورين
والمخالف فيه ابن الجنيد وان مذهبه تمام العدد الذي قال به كالمشهور
وقد روى الصدوق في كتاب من لا يحضره الفقيه في باب انقطاع يتم
اليتيم من ابواب الوصايا عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال
اذا بلغ الغلام اشده ثلثة عشر سنة ودخل في الاربع عشرة سنة وجب
عليه ما وجب على المحتلمين احتلم او لم يحتلم وكتب عليه السيئات وكتبت له
الحسنات وجاز له كل شيء الا ان يكون سفيها او ضعيفا وايراده

لهذه الرواية في كتابه الذي ذكر انه لا يورد فيه الا ما يفتي به ويحكم بصحته ويعتقد
انه حجة بينه وبين ربه يقتضي ان مذهبه بلوغ الذكر باستكمال ثلث عشرة سنة و
الدخول في الرابعة عشر كما هو نص الرواية وعقد الباب الذي اوردها فيه يدل
على ان انقطاع يتم اليتيم عنده ببلوغه هذا السن حيث لم يذكر فيه ما ينافي ذلك
وبهذا القول يثبت في المسألة قول ثالث بناء على ان مراد ابن الجنيد بالاربعة عشر
كمالها كما هو ظاهر اللفظ او مخالف له ان كان مراده منها الدخول فيها كما فهمه بعضهم فيقوى
الخلاف في المسألة بمخالفة هذين الشيخين الجليلين وموافقة جماعة من المتاخرين
لهما كما ستعرفه لكن الصدوق قد ذكر في باب الحد الذي يؤخذ فيه الصبيان بالصوم
من الكتاب المذكور ما ينافي ذلك فانه بعد ما اورد فيه جملة من الاخبار الوارده في
ذلك الحد قال وهذه الاخبار كلها متفقة المعاني يؤخذ الصبي بالصيام اذا
بلغ تسع سنين الى اربعة عشر سنة او خمس عشرة سنة والى الاحتلام وكذلك المراة
الى الحيض ووجوب الصوم عليهما بعد الاحتلام والحيض وما قبل ذلك تاديب فان
هذا القول منه ينفي احتمال الثلثة عشر وان بقي مترددا بين الاربعة عشر والخمسة
والترديد الواقع في كلامه ليس عن تردد بل هو ناظر الى الترديد الواقع في صحيحة معوية
ابن وهب في كم يؤخذ الصبي بالصيام قال ما بينه وبين خمس عشرة سنة واربعة عشر سنة
وهي من جملة الاخبار اوردها في الباب المذكور وستعلم انها من ادلة المشهور فيكون
قول الصدوق راجعا اليه وكلامه في نحو يعطي ذلك فانه قال في كتاب الصوم
فيه اعلم ان الغلام يؤخذ بالصيام اذا بلغ تسع سنين على قدر ما يطيقه وروي
انه يؤخذ بالصيام ما بين اربعة عشر سنة الى ستة عشر سنة الا ان يقوى قبل
ذلك وكذلك ما ذكره في كتاب الخصال في ابواب الخمسة عشر فانه قال باب

يؤدب ما بين اربعة عشر سنة الى ستة عشر سنة واورد في هذا المعنى رواية
صحيحة وهي التي اشار اليها في نحو لكنه في باب الثلثة عشر ذكر ان بلوغ الغلام ثلث
عشرة سنة الى اربع عشرة سنة ثم اورد رواية عبد الله بن سنان المتقدمة وبالجملة
فكلامه فيه وفي الفقيه لا يخلو عن اضطراب والامر في الخصال هين اذ الظاهر ان القصد
فيه الى ايراد ما يناسب الاعداد واما الفقيه فاختلاف العقد فيه ناش اما من التردد في
الحكم او اختلاف الفتوى بالرجوع الى الثانية عن الاولى او لان مذهبه احد الامرين
على التعيين وقصده من الاخر مجرد الايراد دون الاعتقاد ويحمل التزام الافتاء
بكل ما يورده على غير المختلف ولا ريب ان هذا اولى والانسب على تقديره ان يكون
ما ذكره من الصوم بيانا للمذهب لمطابقة المشهور وظاهر نحو الذي هو كتاب فتواه
ولانه نص في الحكم والفتوى بخلاف الاخر ولعل هذا هو السر في عدم نقل الخلاف
عنه في الخ الموضوع لبيان اختلاف الاصحاب واما الخلاف الذي يلوح من الشيخ في ب
وف فلعله لعدم تحققه لم يجعل قولا وبان آءما ثبت عنه من التحديد الذي حكى
عليه اجماع الفرقة وكذا ما قد يستفاد من كتابي الاخبار من قوله بالثلثة عشر
اخذا برواية عمار على ما ذكره بعض المتاخرين وياتي بيان ذلك عند ايراد كلام
الشيخ وفي جهاد المنتهى الاسارى على ضربين ذكور واناث والذكور بالغون
واطفال فالنساء والاطفال وهم من لم خمس عشرة سنة من الذكور يملكون
بالسبي فلا يجوز قتلهم بلا خلاف ولو اشكل امر الصبي في البلوغ وعدمه اعتبر بالانبات
فان كان قد انبت الشعر الخشن على عانته حكم ببلوغه وان كان لم
ينبت ذلك جعل من جملة الذرية وفي كره في كتاب الجهاد الاسارى ضربان
ذكور واناث والذكور اما بالغون او اطفال وهم من لم يبلغ خمس عشرة سنة
فالنساء والاطفال يملكون بالسبي ولا يجوز قتلهم اجماعا وقال لو اشكل

امر الصبي في البلوغ وعدمه اعتبر بالانبات فان انبت الشعر الخشن على عانته حكم ببلوغه
وان لم ينبت ذلك جعل من جملة الذرية انتهى اتفقت كلمة الفقهاء على ذكر الانبات
في حكم الاسارى لورود هذه العلامة فيهم وقل من ذكر منهما غيرها واطلاق كلامهم
في الحكم بعد البلوغ بسبب الانبات يوهم عدم اعتبار غيره في استعلام بلوغهم و
ليس كذلك فان بلوغهم يحصل بالاحتلام والسن اجماعا وانما لم يذكروهما لانه
اذ لا طريق الى العلم بهما في السبي غالبا فاقتصروا فيهم على السبب الظاهر وفي الحجر
الصغير محجور عليه بالنص والاجماع سواء كان مميزا ام لا في جميع التصرفات الا ما يستثنى
كعباداته واسلامه واحرامه وتدبيره ووصيته وايصاله الهدية واذنه في دخول
الدار على خلاف في ذلك قال الله تعالى وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح فان انستم منهم
رشدا فادفعوا اليهم اموالهم شرط في دفعهم الرشد والبلوغ وعبر عن البلوغ با
بالنكاح لانه ينتهي بالبلوغ والحجر بالصبي يزول بزوال الصبي وهو البلوغ وللاسباب
منها ما هو مشترك بين الذكور والاناث ومنها ما هو مختص بالنساء اما المشترك فثلثة
الانبات للشعر والاحتلام والسن والمختص امران الحيض والحبل وهما للنساء خاصة والانبات
محقق بشعر العانة الخشن ولا اعتبار بالزغب والشعر الضعيف الذي قد يوجد في الصغر
بل الخشن الذي يحتاج في ازالته الى الحلق حول ذكر الرجل وفرج المراة ونبات
هذا الشعر الخشن يقتضي الحكم بالبلوغ والحكم الاقرب انه دلالة على البلوغ فانا نعلم سبق
البلوغ عليه لحصوله على التدريج وللشافعي قولان احدهما انه بلوغ والثاني انه دليل
على البلوغ وقال ابو حنيفة الانبات ليس بلوغا ولا دليلا عليه لانه انبات الشعر فاشبه
شعر الراس وسائر البدن والفرق ظاهر فان التجربة قاضية بان هذا الشعر لا
ينبت الا بعد البلوغ بخلاف غيره من الشعور التي في البدن والراس ولما روى
العامة ان سعد بن معاذ حكم على بني قريظة بقتل مقاتلهم وسبي ذراريهم

فكان

فكان يكشف عن مؤتزر المراهقين فمن انبت منهم قتل ومن لم ينبت جعل في الذراري
وعن عطية القرظي قال عرضنا على رسول الله ص يوم قريظة وكان من انبت
قتل ومن لم ينبت خلى سبيله فكنت فيمن لم ينبت فخلى سبيلي ومن طريق الخاصة ما
رواه حفص بن البختري عن الصادق عم وعن الباقر عم ان رسول الله ص عرضهم على
العانات فمن وجده انبت قتله ومن لم يجده انبت الحقه بالذراري ولانه
خارج ملازم للبلوغ غالبا ويستوي فيه الذكر والانثى فكان علما على البلوغ
ونبات هذا الشعر دليل على البلوغ في حق المسلمين والكفار عند علمائنا
اجمع وبه قال مالك واحمد والشافعي في احد القولين لان ما كان علما على البلوغ
في حق المشركين كان علما في حق المسلمين كالحمل وفي الثاني انه لا يكون علما على
البلوغ في المسلمين ويكون دليلا في حق الكفار وهذا اذا قال انه دليل
على البلوغ وان قال انه بلوغ كان بلوغا في حق المسلمين والكفار ووجه
انه بلوغ حقيقة قياسه على سائر الاسنان ووجه انه دليل عليه وهو اظهر
القولين عندنا ان البلوغ غير مكتسب والانبات شيء يستعجل بالمعالجة وانما فرق
بين المسلمين والكفار اذا قلنا انه دليل على البلوغ بان جعله دليلا في حق
الكفار خاصة لانه يمكن الرجوع الى المسلمين في معرفة البلوغ ومراجعة الاباء
من المسلمين والاعتماد على اخبارهم من تواريخ المواليد يسهل بخلاف الكفار فانه
لا اعتماد على قولهم ولان التهمة تلحق هذه العلامة في المسلمين دون الكفار
لان المسلم يحصل له الكمال في الاحكام بذلك واستفادة الولايات فربما
استعجلوا بالمعالجة بخلاف الكفار فانهم لا يتهمون بمثله لانهم حينئذ يقتلون
او تضرب عليهم الجزية ولا اعتبار بشعر الابط عندنا وللشافعي وجهان
اصحهما ذلك لو كان معتبرا في البلوغ لما كشفوا عن المؤتزر لحصول الغرض
من غير كشف العورة والثاني انه نبات كنبات شعر العانة لان
انبات العانة تقع في اول تحريك الطبيعة في اول الشهوة ونبات

الابط متراخ عن البلوغ في الغالب فكان اولى بالدلالة على حصول البلوغ واما
نبات اللحية والشارب فانه ايضا لا اثر لهما في البلوغ وهو احد وجهي الشافعية
والثاني انهما ملحقان بشعر العانة وبعض الشافعية الحق شعر الابط بشعر العانة
ولم يلحق اللحية والشارب بالعانة واما ثقل الصوت ونهود الثدي ونتوء طرف
الحلقوم وانفراق الارنبة فلا اثر له كالاثر لاخضرار الشارب وهو احد
قولي الشافعية والثاني انه يلحق بشعر العانة ولا باس به عندي بناء على العادة
القاضية بتاخر ذلك عن البلوغ والاحتلام وهو خروج المني وهو الماء الدافق
الذي يخلق منه الولد بلوغ في الرجل والمراة عند علمائنا اجمع ولا نعلم فيه
خلافا في الذكر قال الله تعالى واذا بلغ الاطفال منكم الحلم فليستاذنوا وقال تعالى
والذين لم يبلغوا الحلم منكم وقال رسول الله ص رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى
يحتلم وروي حتى يبلغ وعن المجنون حتى يفيق وعن النائم حتى يستيقظ وقال عم
لمعاذ خذ من كل حالم دينارا وقد اجمع العلماء كافة على ان الفرائض والاحكام
تجب على المحتلم العاقل ولا فرق في افادة خروج المني البلوغ بين الرجال والنساء
كما في الشعر عند عامة اهل العلم وللشافعي قول ان خروج المني من النساء
لا يوجب بلوغهن لانه نادر فيهن ساقط العبرة وعلى هذا القول تصير
اسباب البلوغ ثلثة اقسام قسم مشترك بين الرجال والنساء وقسم مختص
بالنساء وقسم مختص بالرجال وهو خروج المني لكن اطباق اكثر العلماء على
خلاف هذا قالت ام سلمة سألت النبي ص عن المراة ترى في منامها ما يرى الرجل
فقال النبي ص اذا رات ذلك فلتغتسل والحلم هو خروج المني من ذكر الرجل او قبل
المراة مطلقا سواء كان بشهوة او غير شهوة وسواء كان بجماع او غير جماع وسواء كان
في نوم او يقظة ولا يختص بالاحتلام بل هو منوط بمطلق الخروج مع امكانه با

ستكمال

ستكمال تسع مطلقا عند الشافعي وعندنا في المراة خاصة ولا عبرة بما ينفصل قبل
ذلك وفيه للشافعية وجهان اخران ذكرهما الجويني احدهما ان امكان الاحتلام
يدخل بمضي ستة اشهر من السنة العاشرة والثاني انه يدخل بتمام العاشرة
وهذه الوجوه عندهم كالوجوه في اقل سن الحيض لكن العاشرة هنا بمثابة
التاسعة هناك لان في النساء حدة في الطبيعة وتسارعا الى الادراك والخنثى
المشكل اذا خرج المني من احد فرجيه لم يحكم ببلوغه لجواز ان يكون الذي خرج
منه المني خلقة زائدة وان خرج المني من الفرجين جميعا حكم ببلوغه وان خرج
الدم من فرج النساء والمني من الذكر حكم ببلوغه لانه ان كان رجلا فخروج الماء
ح بلوغه وان كان انثى فخروج دم حيض بلوغه هذا هو الحق عند علمائنا و
عند الشافعي وللشافعي قول انه اذا امنى وحاض لم يحكم ببلوغه وتاوله اصحابه
بوجهين احدهما انه يريد بذلك انه امنى وحاض من فرج واحد والثاني انه اراد
ان حاض وامنى لم احكم ببلوغه لما ذكرناه اذا ثبت هذا فاذا خرج من ذكره ما هو
بصفة المني ومن فرجه ما هو بصفة الحيض ففي الحكم ببلوغه عند الشافعية
وجهان اصحهما عندهم انه يحكم به لو نزل ما ذكر فقد امنى وان انثى فقد حاضت
والثاني لا لتعارض الخارجين واسقاط كل منهما حكم الاخر ولهذا لا يحكم
والحال هذه بالذكورة ولا الانوثة وهو ظاهر قول الشافعي وان وجد احد
الامرين دون الاخر ما يعارضه وقال الجويني ينبغي ان يحكم بالبلوغ
احدهما كما يحكم بالذكورة والانوثة ثم ان ظهر خلافه غيرنا الحكم بالبلوغ
الخنثى كما يحكم بالذكورة وكيف كان ينتظم منا ان نحكم بانه ذكر امنى ولا نحكم
بانه قد بلغ وقال اكثر الحنابلة ان خرج المني من ذكر الخنثى المشكل علم بلوغه و
انه ذكر امنى ~~ولا نحكم بانه قد~~ وان خرج من فرج المراة او حاض فهو علم
على بلوغه وانه انثى لان خروج البول من الفرجين دليل على كونه رجلا

والمرأة بخروج المني والحيض اولى واذا ثبت كونه رجلا خرج المني من ذكره
او امرأة خرج الحيض من فرجها لزم وجود البلوغ ولان خروج مني الرجل من
المرأة والحيض من الرجل مستحيل فكان دليلا على التعيين فاذا ثبت التعيين لزم
كونه دليلا على البلوغ كما لو تعين قبل خروجه ولانه مني خارج من ذكر او حيض من فرج
فكان علما على البلوغ كالمني الخارج من الغلام والحيض الخارج من الجارية ولان خروجهما
معا دليل على البلوغ فخروج احدهما اولى لان خروجهما معا يقتضي الى تعارضهما
واسقاط دلالتهما اذ لا يتصور ان يجتمع حيض صحيح ومني محل فوجب ان يكون
احدهما فضلة خارجة من غير محلها وليس احدهما بذلك اولى من الاخر فتبطل دلالتهما
كالبينتين اذا تعارضتا وكالبول اذا خرج من المخرجين جميعا بخلاف ما اذا وجد
احدهما منفردا فان الله تعالى اجرى العادة ان الحيض يخرج من فرج المرأة عند
بلوغها ومني الرجل يخرج من ذكره عند بلوغه فاذا وجد ذلك من غير معارض
وجب ان يثبت حكمه ويقضي بثبوت حكم دلالته كالحكم بكونه رجلا بخروج
البول من ذكره وبكونه امرأة بخروجه من فرجها والحكم للغلام ببلوغه مع
خروج المني من ذكره وللجارية بخروج الحيض من فرجها فعلى هذا ان خرجا
جميعا لم يثبت كونه رجلا ولا امرأة لان الدليلين تعارضا فاشبه ما لو خرج البول
من الفرجين وهذا لا بأس به عندي تذنيب اذا خرج المني من الذكر والحيض
من الفرج فقد بينا انهما تعارضا في الحكم بالذكورة والانوثة وسقط اعتبارهما
فيهما وهل يثبت دلالتهما على البلوغ الاقرب ذلك وبه قال الشافعي لانه
اما رجل فقد خرج المني من ذكره واما امرأة فقد حاضت وقال بعض
الجمهور لا يثبت البلوغ لانه يجوز ان لا يكون هذا حيضا ولا منيا ولا
يكون فيه دلالة وقد تعارضا على ذلك فانتفت دلالتهما على البلوغ

كانتفا

كانتفاء دلالتهما على الذكورية والانوثية والسن عندنا دليل على البلوغ وبه قال
جماهير العامة كالشافعي والاوزاعي وابي حنيفة واصحابه واحمد بن حنبل لما
رواه العامة عن ابن عمر قال عرضت على رسول الله صلى الله عليه وآله في جيش يوم بدر وانا ابن
ثلث عشرة سنة فردني وعرضت عليه يوم احد وانا ابن اربع عشرة سنة فردني
ولم يرني بلغت وعرضت عليه عام الخندق وانا ابن خمس عشرة سنة فقبلني و
اخذني في المقاتلة وعن انس عن النبي صلى الله عليه وآله قال اذا استكمل المولود خمس عشرة سنة
كتب ما له وما عليه واخذت منه الحدود ومن طريق الخاصة رواية ابي
حمزة الثمالي عن الباقر عليه السلام قال له جعلت فداك في كم تجري الاحكام على الصبيان
قال في ثلث عشرة سنة واربع عشرة قلت له جعلت فداك فانه لم يحتلم قال وان
لم يحتلم فان الاحكام تجري عليه وقال مالك ليس للسن دليل على البلوغ و
لا بلوغا في نفسه ولا حد للسن في البلوغ بل يعلم البلوغ بغلظ الصوت وشق
الغضروف وهو رأس الانف وقال داود لا حد للبلوغ من السن لان النبي صلى الله عليه وآله
قال رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يحتلم فلا يحصل البلوغ بدون الاحتلام
وان طعن في السن ولا دلالة في الخبر على امتناع اثبات البلوغ بغير الاحتلام
اذا ثبت بالدليل ق الذكر والمرأة مختلفان في السن فالذكر يعلم بلوغه
بمضي خمس عشرة سنة والانثى بمضي تسع سنين عند علمائنا وسوى بينهما
الشافعي والاوزاعي وابو ثور واحمد بن حنبل ومحمد وابو يوسف فقالوا البلوغ في
الذكر والانثى ببلوغ خمس عشرة سنة كاملة وقال ابو حنيفة حد بلوغ المرأة سبع عشرة
سنة بكل حال وله في الذكر روايتان احدهما سبع عشرة سنة والاخرى ثماني عشرة
سنة وقال اصحاب مالك حد البلوغ في الغلام والمرأة سبع عشرة سنة و
ثماني عشرة سنة وما قلناه اولى لان العادة في مني الرجل انه
يحصل ببلوغ خمس عشرة سنة والمرأة قد تحيض ببلوغ تسع سنين فاذا توافقت

العلامات دل على حصول البلوغ بذلك وقول ابو حنيفة ومالك وداود
يدفعه ما تقدم في خبر ابن عمر وغيره ولا يحصل البلوغ بنفس الطعن في السنة
الخامسة عشر اذا لم يستكملها عملا بالاستصحاب وفتوى الاصحاب وهو الظاهر من
مذهب الشافعي وله وجه اخر ان البلوغ يحصل بذلك لانه يسمى ابن خمس عشرة سنة
وهو ممنوع ورواية ابي حمزة عن الباقر عليه السلام في طريقها قول على ان جريان الاحكام
عليه بمعنى التحفظ او على سبيل الاحتياط حتى يكلف العبادات للتمرين عليها
والاعتقاد لها فلا يقع منه عند البلوغ الاخلال بشيء منها ق الحيض في وقت
الامكان دليل البلوغ ولا نعلم فيه خلافا والاصل فيه قول النبي صلى الله عليه وآله لاسماء بنت
ابي بكر ان المرأة اذا بلغت الحيض لا يصلح ان يرى منها الا هذا واشار الى
الوجه والكفين علق وجوب الستر بالحيض وذلك نوع تكليف وقال عليه السلام لا
يقبل صلوة حائض الا بخمار اشعر انها بالحيض كلفت الصلوة ولو اشتبه الخارج
هل هو حيض ام لا لم يحكم بالبلوغ الا مع تيقن انه حيض عملا بالاستصحاب و
الحبل دليل البلوغ لانه مسبوق بالانزال لان الله تعالى اجرى عادته بان الولد
لا يخلق الا من ماء الرجل وماء المرأة قال الله تعالى امشاج نبتليه وقال تعالى
خلق من ماء دافق يخرج من بين الصلب والترائب لكن الولد
لا يتيقن الا بالوضع فلو وضعت حكمنا بالبلوغ قبل الوضع بستة اشهر وشيء
لان اقل الحمل ستة اشهر ولا فرق بين ان يكون ما ولدته تاما او غير تام
اذا علم انه ادمي او مبدأ صورة ادمي كعلقة مصورة فان كانت مطلقة
واتت بولد يلحق الزوج حكمنا ببلوغها لما قبل الطلاق وكلامه طاب ثراه
تضمن نقل الاجماع صريحا على ان الانبات دليل على البلوغ في حق المسلمين والكفار و

ان حكمهم

الاحتلام وهو خروج المني بلوغ في الرجل والمرأة وظ على عدم اعتبار شعر الابط وكون
الحيض والسن دليلين على البلوغ فان السن في الذكر خمس عشرة سنة كاملة وفي الانثى
تسع سنين وفيه اختيار ان الانبات دليل على سبق البلوغ فانه اظهر القولين عندنا
ونفي الباس عن الحاق اخضرار الشارب بشعر العانة في الدلالة على البلوغ ويلزمه الحاق
اللحية والشارب ان لم يكن هو من باب الاولوية وهذا بناء على ارجاع الضمير في قوله
وهو احد وجهي الشافعية الى المقيس اليه وهو اخضرار الشارب وان كان الظ في
مثله الرجوع الى المقيس لكونه المحدث عنه والمقصود بالذات من الكلام مع احتماله
ايضا على ان يكون المراد نفي الباس عن تاثير ثقل الصوت وما عطف عليه من نهود الثدي
وانفراق الارنبة ونتو طرف الحلقوم فان العادة قد تقضي بتاخير ذلك كله عن
البلوغ ويؤيد هذا المعنى سبق الحكم بعدم تاثير نبات اللحية والشارب مع
تاخرهما عن الاخضرار وكونهما ادل منه على البلوغ ومع ذلك فالوجه في عبارته
خلافه والمقتضي للعدول عنه وجوه الاول ان هذا الايلائم الالحاق بشعر
العانة اذ لا مناسبة بينه وبين الامور المذكورة حتى يلحق به فانها ليست من
جنسه بخلاف اخضرار الشارب فان المناسبة بينه وبين شعر العانة حاصلة
بالمجانسة الظاهرة التي يحسن معها الالحاق الثاني ان حكم العادة في اخضرار
الشارب ظ لا ينكر ولا كذلك الامور المقيسة فانها ليست بتلك المثابة من الظهور
خصوصا اذا لم يقصد منها الاجتماع كما هو ظ الكلام ومن ثم حسن قياسها
على الاخضرار في نفي التاثير فان نفيه للاقوى يستلزم نفيه للاضعف ولا عكس
الثالث ان ثقل الصوت ونهود الثدي وما ذكر معهما امور خارجة عما هو
المقصود في المقام وان سبق الكلام فيها على وجه يشعر بكونها مقصودة
بالذات فان المبحوث عنه في هذه المسئلة حكم الشعور وتلك الامور

لا تعلق لها بذكره وانما جاء البحث عنها استطرادا وتبعا فالمناسب قطعه حتى عاد الكلام الى المقصود ليكون عود البحث على بدوه الرابع ان اعتبار غلظ الصوت وما شاكله هو المعروف من مذهب مالك ولم يعتبر الشافعية ولا جعلوه وجها في المسئلة وانما اعتبر بعضهم نبات اللحية والشارب الحاقا لهما بشعر العانة وبهذا الاعتبار يصح القول بدلالة اخضرار الشارب فانه اول الانبات الخامس ان اعتبار تلك الامور غير معهود من مذهب الاصحاب بل قال من تعرض لها منهم والمتعرض له بها مقرونة بالنفي الصريح وقد نقلنا ما في التحرير لكنك هذا بخلاف اخضرار الشارب فانه من جملة الانبات المصرح به في الاخبار وفي كلام الاصحاب وقد صرح الشيخ في ط وه في التحرير بان انبات اللحية دليل على البلوغ فهو مناسب للحكم المذكور ان لم يكن هو بعينه فيتعين حمل الكلام عليه ولا ينافيه الحكم بعدم تاثير الشارب واللحية اولا لابتنائه على المشهور من عدم اعتبار ذلك كالاخضرار وهذا المقام من تتمة سابقة ونفي الباس فيه عن اخضرار وتحقق اعتبار اللحية بطريق اولى فلا منافاة وقوله ره في الخنثى المشكل بهذا هو المشهور بين علمائنا مشيرا به الى ما ذكر من دلالة الخارج من فرجي المشكل على بلوغه دون الخارج من احدهما خروج عن عهدة الحكم المذكور باسناده الى المشهور وتوطئة لما سيذكره من نفي الباس عن القول بدلالة الخارج من احدهما على ما هو الظاهر من رجوع الاشارة في قوله وهذا لا باس به عندي الى ما حكاه عن الجويني واكثر الحنابلة ان خروج الخارج الواحد دليل على التعيين والبلوغ معا وربما احتمل هذا معنى اخر هو ان يكون الاشارة فيه الى ما اتصل به من التفريع المحصل من البيان السابق هو عدم ثبوت التعيين بالخارج معا والوجه ما قدمناه لانه

الظ

الظ من الكلام ومن سوق الحجج على الوجه المؤذن بالقبول ويؤيده ما في التحرير من اسناد القول بعدم اعتبار الخارج المتحد الى الشيخ وتعقيبه بالنظر وقوله في التذنيب وهل يثبت دلالتهما على البلوغ الاقرب ذلك حيث انتقل من القطع الذي بني عليه الحكم اولا في الخارجين الى الترجيح المقتضي لتجويز الخلاف واضمم ذلك ثبوت الدلالة عنده في المتحد بغير اشكال وانه عدم ثبوت التعيين بالخارجين امر مسلم لا شبهة فيه ونفي الباس لا يطلق في مثله وعلى الاول فنفي الباس في محله حيث ان المراد به مخالف المشهور وهو ظ ولا يذهب عليك ان الدليل في كلامهم يراد به هنا ما كان علامة على غير سبب وقد اطلق العلامة فيما تقدم من كلام على السبب كما انه اطلق السبب واراد به الدليل فالتعويل في تعيين مراده على القرائن دون الاصطلاح وفي التحرير في كتاب الصوم وحد البلوغ في الذكر خمس عشرة سنة او الانبات او الاحتلام وفي الانثى بلوغ تسع سنين او عشر فلا او الاحتلام والحيض دلالة على سبق البلوغ وفي الحجر يعرف البلوغ باموره خمسة ثلثة مشتركة بين الذكر والانثى واثنان مختصان بالانثى فالمشتركة خروج المني من القبل والسن والانبات والمختصة الحيض والحمل والمني وهو الماء الدافق الذي يخلق الله منه الولد سبب للبلوغ سواء خرج بيقظة او نوم بجماع او احتلام او غير ذلك وسواء قارن شهوة اولا والخنثى المشكل ان خرج المني من فرجيه حكم ببلوغه وكذا ان خرج المني من فرج الذكر والحيض من الرحم ولو خرج المني من احدهما خاصة قال الشيخ لا يحكم ببلوغه لجواز ان يكون زائدا وعندي في ذلك نظر والسن يحصل به البلوغ وهو في الذكر خمس عشرة سنة وفي الانثى تسع سنين كما قلنا في الذكر والحيض دلالة على البلوغ بلا خلاف وكذا الحبل ولا اعتبار بغلظ الصوت ولا بشق الغضروف

و هو راس الانف والانبات هو ان ينبت الشعر الخشن حول ذكر الرجل وفرج المراة على العانة ولا اعتبار بالزغب الضعيف وهو معتبر يحصل به البلوغ في حق المسلمين والكفار والاقرب ان انبات اللحية دليل على البلوغ اما في الشعر فلا وروي ان الصبي اذا بلغ عشر سنين او خمسة اشبار جازت وصيته بالمعروف وعتقه واقيمت عليه الحدود التامة وعندي في ذلك نظر ومقتضاه القطع بالتسع في الاناث بعد التردد وان الحيض دلالة على البلوغ بلا خلاف كالحمل وان انبات اللحية دليل على البلوغ دون سائر الشعور وان الانبات سبب للبلوغ حيث حكم بحصوله به كما في السن وفيه احتمال بلوغ الخنثى بالحيض والمني الخارج من احد فرجيه واسناد القول بالعدم الى الشيخ وقد عزاه في كره الى المشهور والامر في ذلك هين فان الشيخ هو الاصل في هذه الشهرة وايراده لرواية العشر في هذه المسئلة يشعر بكونها رواية في البلوغ والمفهوم من قوله وعندي في ذلك نظر خلافه لمن احسن النظر في عد في كتاب الجهاد ولو وقع الشك في بلوغ الاسير اعتبرنا بشعر الخشن على العانة فان ادعى استعجاله بالدواء ففي القبول اشكال ويعول على نبات الشعر الخشن تحت الابط لا باخضرار الشارب والانبات المكتسب وفي الحجر اما البلوغ فيحصل بامور الاول انبات الشعر الخشن على العانة سواء كان مسلما او كافرا ذكرا وانثى والاقرب انه امارة ولا اعتبار بالزغب ولا الشعر الضعيف ولا شعر الابط الثاني خروج المني الذي يكون منه الولد من الموضع المعتاد سواء الذكر والانثى الثالث السن وهو بلوغ خمس عشرة سنة في الذكر هلالية وتسع في الانثى وفي رواية اذا بلغ الصبي عشرا اصاب جازت وصيته وصدقته واقيمت عليه الحدود التامة وفي اخرى خمسة اشبار الرابع الحيض والحمل دليلان على سبقه ولا يعرف الحمل الا بالوضع فيحكم

ح

ح بالبلوغ قبل الوضع بستة اشهر وشيء والخنثى المشكل ان امنى من الفرجين او حاض من فرج النساء وامنى من الاخر حكم ببلوغه والا فلا وفي مجمع الارشاد ويعلم بلوغ الذكر بالمني وانبات الشعر الخشن على العانة وبلوغ خمس عشرة سنة والانثى بالاولين وبلوغ تسع والحمل والحيض دليلان وفي مجمع البصرة ويعلم الاول اي البلوغ بالانبات او الاحتلام او بلوغ خمس عشرة سنة في الذكور وتسع في الاناث وظ الكتابين ان الانبات سبب للبلوغ لا علم عليه وقال السيوري في كنز العرفان في تفسير قوله تعالى وابتلوا اليتامى اشارة الى غاية الحجر بقوله تعالى حتى اذا بلغوا النكاح وهو حال البلوغ اي او ان يصلح له ان ينكح بان يحتلم او يبلغ خمس عشرة سنة وعند الشافعي لقوله ص اذا استكمل المولود خمس عشرة سنة كتب ماله وما عليه واقيمت عليه الحدود وعند ابي حنيفة ثماني عشرة سنة هذا في الذكر والخنثى واما الانثى فعندنا تسع سنين وقال الشافعي كالذكر وقال ابو حنيفة سبع عشرة سنة وقال صاحباه كالذكر وقال مالك كما حكي عنه البلوغ ان يغلظ الصوت وينشق الغضروف وهو راس الانف قالوا واما السن فلا تعلق له بالبلوغ لا يحكم بالبلوغ بالسن وروايه ابن عمر عن النبي ص انه رده عن الجهاد عام بدر وله ثلث عشرة سنة ثم رده في احد وله اربع عشرة سنة وعرض عليه في الخندق وله خمس عشرة سنة تدل على قولنا وهل يحصل البلوغ بالانبات قال اصحابنا نعم مطلقا وقال ابو حنيفة لا مطلقا وقال الشافعي هو دلالة في حق المشركين واما المسلمين ففيه قولان وقضية سعد بن معاذ وامره بان يكشف عن مؤتزرهم فمن انبت فهو من المقاتلة ومن لم ينبت فهو من الذراري فبلغ ذلك النبي ص فقال لقد حكمت بحكم الله من فوق سبعة ارقعة تصدق ما قلناه وظاهره اجماع الاصحاب على تحديد السن في الذكور والاناث بما هو المشهور فيهما من الخمسة عشر و

السن وعلى حصول البلوغ بالانبات مطلقا في المسلمين والمشركين ومقتضاه ان الانبات سبب للبلوغ عندهم لا دلالة عليه وفي التنقيح عند قول المحقق وفي رواية من ثلث عشر الى اربع عشرة وفي اخرى ببلوغ عشر اما الاولى فرواها ابو حمزة الثمالي عن الباقر ع قال قلت له جعلت فداك في كم تجري الاحكام على الصبيان قال في ثلث عشرة سنة واربع عشرة سنة قلت فان لم يحتلم فيها فقال وان لم يحتلم فان الاحكام تجري عليه وفي معناها رواية ابن سنان عن الصادق ع وافتى بمضمونها ابن الجنيد وقال الآبي في شرحه عند حكمه بان البلوغ يحصل بخمس عشر لعل ما ورد دون ذلك من الروايات يحمل على انه احتلم او انبت وكانه لم يقف على هذه الرواية او ان الحسن قد يغلط واما العلامة فقال انها ضعيفة السند فان في طريقها عبد الله بن جبلة وفيه قول وفي سنده ابن الربيع ويحيى بن المبارك ولا اعرف حالهما فان قلت يمكن حملها على الاستحباب يعني انه يستحب له التكاليف في ذلك السن قلت فيه نظر فان الرواية الثانية وجب عليه ما يجب على المحتلمين احتلم او لم يحتلم مع ان هذا الحمل بعيد وح يحمل الوجوب المذكور على شدة الاستحباب واما رواية العشرة فرواها جماعة عن الكاظم ع عبد الرحمن بن ابي عبد الله وابو بصير وابو ايوب ومنصور ابن حازم لكنها في الوصية لا غير والمص جعلها رواية في البلوغ لان جواز وصيته متدل على رفع الحجر وقال ابن فهد في المهذب بعد ايراد عبارة المتن المنقولة انفا هنا بحثان الاول في الحد الذي يعرف به بلوغ الذكر وفيه للاصحاب قولان الاول المشهور خمس عشرة سنة وهو في رواية ابن حمران قال سئلت ابا جعفر ع متى يجب على الغلام ان يؤخذ منه الحدود التام قال اذا خرج عنه اليتم قلت لذلك حد قال اذا احتلم او بلغ خمس عشرة سنة او اشعر او انبت قبل

ذلك

ذلك اقيمت عليه الحدود قلت فالجارية قال اذا تزوجت ودخل بها ولها تسع سنين الثاني اربعة عشر وهو مذهب ابي علي وهو في رواية ابي حمزة الثمالي عن الباقر ع قال قلت له جعلت فداك في كم تجري الاحكام على الصبيان قال في ثلث عشرة سنة الى اربع عشرة قلت فان لم يحتلم فيها قال وان لم يحتلم فان الاحكام تجري عليه وفي معناها رواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال اذا بلغ اشده ثلث عشرة سنة ودخل في الرابع عشر وجب عليه ما وجب على المحتلمين احتلم او لم يحتلم وكتبت عليه السيئات وكتبت له الحسنات وجاز له كل شيء الا ان يكون سفيها او ضعيفا وفي طريق اخر فقلت واما السفيه قال الذي يشتري الدرهم باضعافه قال وما الضعيف قال الابله وفي رواية زرارة عن الباقر ع قال اذا اتى على الغلام عشر سنين فانه يجوز وصيته في ماله ما اعتق وتصدق واوصى على حد معروف وحق فهو جائز وفي معناه كثير كرواية ابي بكير عن ابي عبد الله ع قال يجوز طلاق الصبي اذا بلغ عشر سنين وليست مصرحة في الدلالة على البلوغ ولم نعرف من الاصحاب مصرحا بكون ذلك بلوغا الجواز ارادة رفع الحجر في امور خاصة وان لم يكن بالغا وهو مذهب الشيخين في يه وح والفقيه في الرسالة والقاضي وابن حمزة وذكر في مواضع ا العتق تنفذ مع بلوغها ب الوقف في وجوه البر ج الوصية في المعروف د امضاء اقرار بمثل ذلك ه مواخذته بالقصاص و مواخذته بالسرقة ز صحة نيابته في الحج الثاني في بلوغ الانثى وفيه قولان الاول المشهور هو تسع سنين ذهب الشيخ في باب الحجر من كتاب المبسوط وهو مذهب ابن ادريس والمص والثاني عشر سنين ذهب اليه الشيخ في باب الصوم من الكتاب ذكر في كل من المسئلتين ان للاصحاب قولين وظاهره نفي الثالث وهو معونة ما ذكره في صدد كتابه من التزام باستقصاء اقوال الاصحاب والاجتهاد

في ابانة الخلاف والمخالف في كل مسئلة بصريح قوله النص على حصر الخلاف في القولين والمخالف ابن الجنيد ويظهر منه ومن السيوري قبله حيث حكما بمطابقة مذهب ابن الجنيد لمضمون روايتي الثمالي وابن سنان ان مذهبه الاكتفاء في بلوغ الذكر بالدخول في الرابعة عشر فان رواية عبد الله ابن سنان نص في عدم اشتراط الاكمال واورد ابن ابي جمهور في المجلي من القسم الثالث الذي وضعه على ترتيب المهذب من الباب الثاني الموضوع لذكر الاحاديث المتعلقة بابواب الفقه من كتاب عوالي اللآلي الروايات التي اوردها ابن فهد على ترتيب المقدم وهي رواية حمزة بن حمران في خمس عشر ورواية الثمالي وابن سنان في الاربعة عشر وروايتا زرارة وابن بكير في العشر وقال في التعليق المشهور بين الاصحاب والذي عمل اكثرهم هو الرواية الاولى واما رواية ابو حمزة ورواية عبد الله بن سنان فعمل بمضمونها ابن الجنيد ره ولم يعمل بها غيره من الاصحاب واما رواية الوصية عند بلوغ العشر ورواية الطلاق في العشر فهما من الروايات المشهورة وقد عضدها روايات كثيرة مصرحة بذلك عند بلوغ العشر الا انها ليست صريحة في الدلالة على البلوغ ولم يقل احد من الاصحاب بان ذلك بلوغ بل انما قالوا انها تدل على رفع الحجر عن الصبي في ذلك ولا يلزم من رفع الحجر عنه في المذكور فيها رفع الحجر عنه مطلقا لكن اكثر الاصحاب على ترك العمل بها ومقتضاه نفي القول بالعشر بل القول الثالث مطلقا وقصر المخالف القائل بالثاني على ابن الجنيد وان مذهبه البلوغ بالدخول بالرابعة عشر كما في التنقيح والمهذب وقال الصيمري في تلخيص الخلاف في كتاب الحجر قال الشيخ الانبات دلالة على البلوغ المسلمين والمشركين وانكره ابو حنيفة في الفريقين ولم يحكم بمجرد

نهايتخ

وقال

وقال الشافعي هو دلالة على بلوغ المشركين وفيه دلالة على بلوغ المسلمين قولان والمعتمد قول الشيخ واستدل باجماع الفرقة واخبارهم من غير تفصيل وبراعى في حد الذكور في البلوغ خمس عشرة سنة وبه قال الشافعي وفي النساء تسع سنين وقال الشافعي خمس عشرة سنة مثل الذكور وقال ابو حنيفة الانثى تبلغ باستكمال سبع عشرة سنة وعنه في الذكور روايتان احدهما تسع عشرة والاخرى ثماني عشرة وحكى عن مالك انه قال البلوغ بان يغلظ الصوت وينشق الغضروف وهو راس الانف واما السن فلا يتعلق به البلوغ والمعتمد قول الشيخ واستدل باجماع الفرقة واخبارهم وفي كتاب اللقطة قال الشيخ المراهق اذا اسلم حكم باسلامه فان ارتد بعد ذلك حكم بارتداده فان لم يتب قتل ولا يعتبر اسلامه باسلام ابويه وبه قال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد الا انه قال لا يقتل اذا ارتد لان هذا الوقت ليس بوقت التعذيب حتى يبلغ وقال الشافعي لا يحكم باسلام ولا ارتداد ويكون تبعا لابويه غير انه يفرق بينه وبينهما لكي يفتناه وهذا هو المعتمد وهو كذي قواه في ط واختاره المتاخرون وقال المحقق الكركي في الجعفرية يمرن الصبي على الصلوة لسبع ويضرب لعشر وبعد بلوغه بالاحتلام او الانبات او اكمال خمس عشرة وتسع في الانثى وفيه اشعار بنفي الاشعار وسببية الامور المذكورة حتى الانبات وفي قوله الاقرب انه امارة وجه التقرب ان الحجر مستمر في حق الصبي الى ان يحتلم كما دل عليه الحديث فلو كان الانبات بلوغا بنفسه لم يكن الحجر مستمرا الى الاحتلام فتعين ان يكون امارة ويحتمل كونه بلوغا لترتب احكام البلوغ وضعفه ظ قوله خروج المني الذي يكون منه الولد المراد الذي من شانه ان يتولد منه الولد غالبا وان تخلف في بعض الاحوال لعارض والمراد به الماء الذي يقارنه الشهوة وقوله من الموضع المعتاد فلو خرج من جرح او نحوه ومن احد فرجي المشكل لم يكن بلوغا لوجوب حمل اطلاق الشارع على المعهود قوله

الدافق م

سوا الذكر والانثى خلافا للشافعي حيث الحقه في احد قوليه كونه بلوغا في حق
النساء قوله وهو بلوغ خمس عشرة لابد من استكمال السنة الاخيرة فلا يكفي
الطعن فيها عملا بالاستصحاب وفتوى الاصحاب ولانه لا يقال له ابن خمس عشرة
الا بالاستكمال قوله والخنثى المشكل الى قوله والا فلو امنى من فرج الرجال حيث يكون
احتلام الذكور ممكنا وجب ان يحكم بالبلوغ لانه ان كان امراة فقد استكمل
التسع وان كان رجلا فقد امنى فيرد على قوله والا فلا نص على ان الانبات
امارة للبلوغ وعلى اعتبار مقارنة الشهوة في المني وعدم اعتبار الخارج من
احد فرجي المشكل والتسوية بين الذكر والانثى في البلوغ بخروج المني خلافا
للشافعي وظ اتفاق الاصحاب على التسوية وان البلوغ في السن باستكمال السنة
الاخيرة في فتوى الاصحاب وظ اجماعهم على ذلك وان الخنثى المشكل يبلغ
بامناءه من فرج الرجال وبلوغ الحد الذي يحتلم فيه الذكر فان بلوغه
حينئذ اما بالسن او الامناء ولم اجد هذا الفرع لمن تقدمه وكانه هو اول
من تنبه له والله اعلم وقال الشهيد في صوم الروضة البلوغ الذي يجب معه
العبادة الاحتلام وهو خروج المني من قبله مط في الذكر والانثى ومن فرجيه
في الخنثى او الانبات للشعر الخشن على العانة مطلقا او بلوغ اي اكمال خمس عشرة
سنة هلالية في الذكر والخنثى واكمال التسع في الانثى على المش وقال الشيخ
في ط وتبعه ابن حمزة بلوغها اي المراة بعشر وقال ابن ادريس الاجماع
واقع على التسع ولا يعتد بخلافهما لشذوذه بنسبهما وتقدمه عليهما او
تاخره عنهما واما الحيض والحمل للمراة فدليلان على سبقه وفي الحاق
اخضرار الشارب ونبات اللحية بالعانة قول قوي ومقتضى كلامهما ان الانبات بلوغ
لا علم واما الاشعار ففي المتن اشعار بنفيه وتقدم اعتبار الش الحاقا
لها

دو
يستفاد
له بالانبات وظاهره اختصاص باللحية والشارب فلا اعتبار بالابط عنده او
من تقييد الخارج في الخنثى بكونه من فرجيه عدم بلوغه بخروجه من احدهما ولو
من الذكر حيث يمكن احتلام الذكر وسيجيء في ذلك ما يخالف ذلك وقال الشهيد
الثاني في ذلك في الحجر قوله ويعلم بلوغه بانبات الشعر الخشن على العانة احترز
بالخشن عن الشعر الضعيف والزغب الذي ينبت قبل الخشن ثم يزول ويعبر عنه بالزغب
وبشعر العانة عن غيره كشعر الابط والشارب واللحية فلا عبرة بها عندنا وان كان
الاغلب تاخرها عن البلوغ اذ لم يثبت كونه ذلك دليلا شرعا خلافا لبعض العامة
واستقرب في التحرير كون انبات اللحية دليلا دون غيره من الشعور والعادة
قاضية به ولا شبهة في كون شعر العانة علامة على البلوغ انما الكلام في كونه
نفسه بلوغا او دليلا على سبق البلوغ والمش الثاني لتعليق الاحكام في الكتاب
والسنة على الحلم والاحتلام فلو كان الانبات بلوغا بنفسه لم يخص غيره بذلك
ولان البلوغ غير مكتسب والانبات قد يكتسب بالدواء ولحصوله على التدريج والبلوغ
لا يكون كذلك ووجه الاول ترتب احكام البلوغ عليه وهو اعم من المدعى
قوله سواء كان مسلما او كافرا نبه بذلك على خلاف بعض العامة حيث خصه
بالكافر نظرا الى انه لا يمكن الرجوع اليهم في الاختبار بالسن والاحتلام بخلاف
المسلم وربما نسب هذا القول الى الشيخ قوله او خروج المني الذي يكون منه
الولد من الموضع المعتاد كيف كان اشتملت هذه الجملة على ثلثة احكام تخصيص
للمني الموجب للبلوغ وتعميم احدها كونه مما يكون منه الولد وظ العبارة ان المني
ينقسم قسمين ما يكون منه الولد وما لا يكون وان البلوغ لا يتحقق الا بالاول و
قد فهم هذا المعنى جماعة وفي حاشية الشهيد على القواعد نقلا عن بعض
العلماء يعلم المني الذي منه الولد مما ليس منه بان يوضع في الماء فان طفى
فليس منه الولد وان رسب فمنه والظ ان هذا المعنى فاسد بل المعتبر
في البلوغ خروج المني مط سواء صلح لتخلق الولد بحسب شخص ام لا لان

النصوص الدالة على ذلك متناولة لمحل النزاع والوجه في هذه الصفة انها كاشفة
لا مقيدة والمراد ان المني هو الذي من شانه ان يخلق منه الولد وان تخلف في
بعض الافراد لعارض وفي بعض العبارات منها التذكرة خروج الماء الذي منه
الولد وهو جيد والصفة فيه مقيدة فان الماء شامل فخصه المص اي المني ووصفه
بذلك ولا بد فيهما ايضا من ارادة المعنى الذي ذكرناه من كونه المراد ما من شانه
ذلك ليلا يفهم منه اشتراط كونه بالفعل وفي ثانيها كونه من الموضع المعتاد وانما
اعتبر ذلك مع اطلاق الادلة الموجود حمل كلام الش على ما هو المعهود المتعارف
خصوصا وفي بعضها بلوغ النكاح وانما يكون من المعتاد فلو خرج من جرح
ونحوه لم يعتد به ومنه ما لو خرج من احد فرجي الخنثى وثالثها اذ لا يختص
بحالة بل كيف خرج ليلا او نهارا بيقظة ونوما بجماع وغيره حكم به لقوله تعالى
فاذا بلغ الاطفال منكم الحلم والحلم هو خروج المني من الذكر وقبل المراة مط
ولا يختص بالاحتلام نعم لا بد من كونه في وقت يحتمل البلوغ فيه فلا عبرة بما ينفصل
بصفته قبل ذلك وحده عندنا في جانب القلة في الانثى تسع سنين واما في جانب
الذكر فما وقفت له على حد يعتد به نعم نقل في كره عن الشافعي انه حده تسع سنين في
الذكر والانثى وله في وجها اخران احدهما مضي ستة اشهر من السنة العاشرة
والثاني بتمام العاشرة ولا يبعد ان ما بعد العاشرة محتمل وكذا ويشترك في هذين
الذكور والاناث هذا عندنا وعند الاكثر موضع وفاق وانما نبه به على خلاف
الشافعي فان له قولا بان خروج المني من النساء لا يوجب بلوغهن لانه نادر
فيهن ساقط العبرة وفساده واضح واما الخنثى فتشاركهما في الاول ان ثبت
على فرجيها معا والا فلا واما خروج المني منها فسياتي حكمه قوله والسن
وهو بلوغ خمس عشرة سنة للذكر المشهور بين الاصحاب بل كاد يكون
بجلعا

ومتبعه العلامة

اجماعا هو الاول والمعتبر من السنين القمرية دون الشمسية لان ذلك هو المعهود في
شرعنا ويعتبر اكمال السنة الخامسة عشر والتاسعة في الانثى فلا يكفي الطعن فيها
عملا بالاستصحاب وفتوى الاصحاب ولان الداخل في السنة الاخيرة لا يسمى ابن خمس عشرة
سنة لغة ولا عرفا والاكتفاء بالطعن فيها وجه للشافعية واما رواية العشر
في جواز الوصية فهي صحيحة وفي معناها روايات الا انها لا تقتضي البلوغ لجواز
اختصاصه بهذا الحكم ومن ثم لم يعم واما بلوغ خمسة اشبار فهو في رواية اخرى
وان كان المفهوم من العبارة انها في واحدة ومعنى قوله اقيمت عليه الحدود الكاملة
انه لا ينقص منها شيء لان الصبي اذا فعل ما يوجب الحد على غيره انما يؤدب بما
لا يبلغ الحد ولنا رواية اخرى ان الاحكام تجري على الصبيان في ثلث عشرة
واربع عشرة سنة وان لم يحتلم وليس فيها تصريح بالبلوغ مع عدم صحة سندها
وهذه الرواية قدمها المص في فع ثم عقبها بقوله وفي اخرى وهنا عبر بالاخرى
من غير سبق رواية وليس بجيد واما الخنثى فلا نص فيها بالخصوص لكن اصالة عدم
التكليف والبلوغ يقتضي استصحاب الحال السابق الى ان يعلم المزيل وهو بلوغ الخمسة
عشر سنة ان لم يحصل قبله امر اخر كما سياتي قوله والانثى بتسع هذا هو المش و
عليه العمل وقد تقدم انه يحصل بعشر سنين وذهب ابن الجنيد فيما يفهم من كلامه
الى ان الحجر لا يرتفع عنها الا بالتزويج وهما نادران واطبق مخالفونا على خلاف ما
ذهبنا اليه في المراة وعلى ان بلوغها في السن لا يكون دون خمس عشرة سنة و
انما اختلفوا فيما زاد قوله واما الحمل والحيض فلا خلاف في كونهما دليلين على سبق
البلوغ كما لا خلاف في كونهما بلوغا بانفسهما اما الحيض فقد علق الش احكام
المكلف عليه في عدة اخبار كقوله ع لا تقبل صلوة الحائض الا بخمار و
قوله اذا بلغت الحيض لا يصلح ان يرى منها الا هذا واشار الى الوجه و
الكفين واما الحمل فهو مسبوق بالانزال لان الولد لا يخلق الا من ماء الرجل

وماءُ المرأة كما نبه عليه تعالى بقوله من نطفة امشاج اي يختلط ماء الرجل بماء
المرأة فهو دليل على سبق البلوغ الا ان الولد لا يتيقن الا بالوضع فاذا وضعت
حكمناه بالبلوغ قبل الوضع بستة اشهر وشيء ان ولدته تاما لكن لو فرق بين
كون ما ولدته تاما وغير تام اذا علم انه ادمي او مبدا نشوه كالعلقة كان اولى
الخنثى المشكل لما كان الخنثى المشكل محتملا في الذكورية والانوثية وانما اشتبه حكمه مخصص
في الالحاق باحدهما فمتى حصل له وصف من اوصاف البلوغ يتحقق فيهما اما لا
شتراكه بينهما كالانبات او لالحاق الاخر بطريق اولى كبلوغ خمس عشرة او لكونه جامعا
للوصفين على التقديرين كالوا منى من الفرجين يحكم ببلوغه لانه ان كان ذكرا فقد
امنى في محله المعتاد وان كان انثى فكذلك ومثله ما لو امنى من فرج الذكر بعد مضي تسع
وامكان الامناء من الذكر لانه ان كان انثى فقد بلغ بالسن وان كان ذكرا
فقد امنى في وقت امكانه اما لو امنى من احدهما خاصة فانه لا يحكم ببلوغه لجواز
كون ذلك الفرج زائدا فلا يكون معتادا ومثله ما لو حاض من فرج النساء خاصة
هذا هو الذي اختاره اكثر العلماء ولبعض العلماء قول بان ذلك كاف في البلوغ
لان خروج المني من فرج الذكر يحكم بكونه ذكرا كما يحكم به لو خرج البول منه
خاصة وكذا القول في الحيض والمني من فرج الانثى ولان خروج مني الرجل من
المرأة والحيض من الرجل مستحيل فكانه دليلا على التعيين ومتى ثبت التعيين كان
دليلا على البلوغ ولان خروجهما معا دليلا على البلوغ فخروج احدهما اولى لان
خروجهما يقتضي الى تعارضهما واسقاط دلالتهما اذ لا يتصور ان يجتمع حيض ومني
رجل ونفى في كره الباس عن هذا القول وهو في محله نعم لو صار ذلك معتادا قويت
الدلالة واما حيضه من فرج الاناث وامناؤه من فرج الذكور فدلالته على البلوغ
واضحة لانه اما ذكر فقد امنى واما انثى وقد حاضت وللعامة قول بعدم

بثبوت

بثبوت البلوغ بذلك لتعارض الخارجين واسقاط كل واحد منهما الاخر ولهذا
لو يحكم والحال هذه بالذكورة ولا بالانوثة فبطل دلالتهما كالبينتين اذا
تعارضتا وهو وجه في المسألة وفي كره الاقرب دلالتهما على البلوغ وهو
كذلك وقد اشتمل كلامه على امور منها ان اشتراك الذكور والاناث في لاضطراره زيادة
الانبات وخروج المني موضع وفاق عندنا وعند الاكثر وان للشافعي قولا
بان خروج المني من النساء لا عبرة به ومقتضى ذلك ان اشتراك الانبات
موضع وفاق بين الفريقين وان المخالف في خروج المني بعض العامة خاصة
وان لا خلاف للاصحاب في شيء من الامرين ومنها انه لا خلاف في كون الحمل
الحيض دليلين على سبق البلوغ كما لا خلاف في كونهما بلوغا بانفسهما ولعل المراد
انه لا خلاف في كون الحمل والحيض دليلين على سبق البلوغ بالانزال والسن
كما لا خلاف في كون هذين الامرين المذكورين في المتن المفهومين ضمنا من دلالة
الحمل والحيض على السبق بلوغا بانفسهما بلوغا ويحتمل رجوع الضمير الى الحمل
الحيض اما على تقدير مضاف ولان نفي الخلاف عن احد النقيضين يستلزم نفيه
عن الاخر ولان المراد من كونهما بلوغا بانفسهما تعليق احكام البلوغ عليهما
في الشرع وان كانا كاشفين عنه حقيقة وهذا في الحيض ظاهر ويؤيده قوله
اما الحيض فقد علق الشارع احكام المكلف عليه في عدة اخبار ومنها انه لا عبرة
في البلوغ عندنا بغير شعر العانة من سائر الشعور كشعر الابط واللحية و
الشارب وان كان الاغلب تاخرها عن البلوغ اذ لم يثبت كون ذلك دليلا
شرعا لكنه حكى عن التحرير انه استقرب كون انبات اللحية دليلا دون
غيره من الشعور وذكر ان العادة قاضية به وهذا ينافي ما ذكره اولا
من وجهين احدهما ان الحكم بقضاء العادة هنا يقتضي اطرادها وقد
صرح في اول كلامه بان الاغلب تاخر المذكورات عن البلوغ ومنها انبات اللحية و

اغلبية التاخر يستلزم ثبوت التقدم في غير الغالب فلا تطرد العادة والحمل على
الغلبة غير ممكن لانتفاء الفرق بين اللحية وغيرها فان الغلبة ثابتة في الجميع
فلا وجه لتخصيصها بالدلالة من دون غيرها وثانيهما ان العادة متى كانت
قاضية بدلالة نبات اللحية على البلوغ كان نبات اللحية دليلا على البلوغ بمقتضى
العادة وقد صرح فيما تقدم من كلامه بنفي العبرة به عندنا في جملة ما نص عليه
من الشعور وظاهر الاجماع على ذلك ويمكن الجواب عن الاول بان اثبات التاخر
في الاغلب لا يستلزم ثبوت التقدم في غيره وهو ظاهر وعن الثاني بان الحكم
بقضاء العادة لا يقتضي الحكم باعتبارها ويشكل هذا بان العادة المطردة
تفيد العلم ولا ريب في ثبوت الحكم معه والوجه حمل العادة على ما يفيد الظن
القوي القريب من العلم والحكم بنفي العبرة اولا على تقدير ما هو المشهور من عدم تقديرنحو
اعتبار ما عدا العانة من الشعور وان مذهبه اعتبار شعر اللحية كما في
التحرير وهذا اوضح ليكون قوله ولا عبرة عندنا بغير شعر العانة مبنيا
على الشهرة دون الاجماع ولا بأس به فان استعمال مثله هنا غير عزيز ومنها
ان المشهور والمختار عنده في الانبات انه ليس بلوغا بنفسه بل هو دليل على البلوغ و
منها ان تحديد السن في الذكر بالخمسة عشر هو المشهور بين اصحابنا بل كاد يكون
اجماعا وفي الانثى بالتسع هو المشهور وعليه العمل وفيه اثبات الشهرة في الحدين
مع نفي الاجماع في الاول والاشعار بثبوته في الثاني ومنها ان المعتبر في كل
من الذكر والانثى اكمال السنة الاخيرة فلا يكفي الطعن فيها عملا بالاستصحاب
وفتوى الاصحاب وظاهر الاجماع على التحديدين المشهورين فلا يلائم قوله في الذكور
بل كاد يكون اجماعا ولعل المراد انه كاد يكون اجماعا لا خلاف فيه اصلا
او المراد بفتوى الاصحاب هنا قول المعظم دون الاجماع ويبعده الاستدلال به

مع

مع ما علم من مذهبه من عدم حجية الشهرة ويحتمل ان يكون المدعى اجماع الاصحاب
على عدم الاكتفاء فيه بالطعن في الاخيرة مما يجعل حدا مطلقا دون خصوص
الخمسة عشر والتسع فلا ينافي الخلاف فيهما وفيه نظر ومنها ان الحد الذي حكي
الاحتلام في الانثى تسع سنين واما الذكر فلا يبعد فيه ان ما بعد العشرة محتمل
ومنها ان الخنثى المشكل يبلغ بالامناء من فرج الرجال بعد مضي تسع وامكان
امكان امناء الذكر كما قال المحقق الكركي ولا ينافي ذلك نفي بلوغه بامنائه
من احد فرجيه كما نص عليه سابقا ولاحقا اذ المراد نفي البلوغ بمجرد الامناء
من احدهما مطلقا ولا ينافي ثبوته بامنائه من فرج مخصوص على وجه مخصوص
ومنها نفي الباس عن بلوغ المشكل بالحيض او الامناء من احد فرجيه كما في كره د
خصوصا مع الاعتياد فقوى الدلالة ويفهم في اول كلامه محمول على بيان المشهور كما
يدل عليه قوله هذا هو الذي اختاره اكثر العلماء ويحتمل بناء الفتوى عليه والمراد
بنفي الباس مجرد الاحتمال فلا ينافي ترجيح النفي او على التفصيل بالاعتياد وعدمه
كما يشعر به قوله نعم لو صار معتادا قويت الدلالة فانه استدراك من الضعف
الذي يفهم من نفي الباس في الظاهر الاول ولا ينافيه الاستدراك المذكور فان
قوة الدلالة مع الاعتياد لا ينفي اصلها بدونه فهو كاف في الحكم بالبلوغ ومنها
انه استوجه القول بجعل دلالة الخارج من فرجي المشكل على بلوغه كما ذهب
اليه بعض العامة لتعارضهما واسقاط كل منهما الاخر كالبينتين المتعارضتين
ثم استقرب دلالتهما عليه كما في كره وقد صرح في اول كلامه بوضوح الدلالة
في هذه الصورة حيث قال واما حيض من فرج الاناث وامناؤه من فرج
الذكور فدلالته على البلوغ واضحة لانه اما ذكر فامنى او انثى فقد حاض فهذا
مناف لجعل الاسقاط وجها في المسألة ويمكن دفعه بان المراد من وضوح

الدلالة وضوح الوجه فيها ولا ينافي ذلك احتمال العدد لوجه خفي ومن كتاب الصوم
قوله البلوغ الذي يجب معه العبادات الخ الخلاف في الاخير فقد قيل انه يكفي بلوغ
ثلث عشرة استنادا الى رواية ضعيفة السند والمراد ببلوغ تلك السنة اكمالها
لا الدخول فيها وان كان العرف قد يقتضي ان بلوغ تلك السنة وقد ورد
في بعض الاخبار اكمال خمس عشرة والمراد بها الهلالية الحقيقية فلا يكفي التقريب
ويستفاد من حصر الخلاف في الاخير انتفائه في الاولين وهما الاحتلام والانبات
والمراد بالاخيرة السن وقد وقع الخلاف فيه في الذكور والاناث وانما اقتصر على الاول
تبعا للمص حيث اشار اليه بقوله على الاظهر ولم يتعرض الخلاف في سن الاناث وقد
ذكر ان فيه قولا بالثلثة عشر ولم يعين القائل به ولا التفات فيه اما الى قول
ابن الجنيد بالاربعة عشر بناء على ان المراد به الدخول في العدد وبالثلثة عشر
اكمال العدد والدخول فيما بعده او الى ما قد يلوح من النهاية من العمل بحديث
الثمالي على تقديرها رادة اقل الحدين منه وهو غير متعين او من الاستبصار
من القول بالثلثة عشر اخذا برواية عمار وهذا الصق بالقول المذكور حيث
لا احتياج في ارادته منه الى تمحل بل غيران استفادة هذا القول من الاستبصار
محل نظر كما ستعرفه وقوله استنادا الى رواية ضعيفة السند لو لم ترد به ارادته
لان رواية عمار موثقة والموثق لا يسمى ضعيفا في الاصطلاح وعلى الاولين
فالمراد بالرواية رواية الثمالي التي اوردها الشيخ في يه واستند اليها
ابن الجنيد في القول بالاربعة عشر على ما في لخ وهي ضعيفة السند كما نبه
عليه م وغيره وكيف كان فالمراد ضعف الرواية التي استند اليها
القائل لا ضعف ما دل عليه القول مط فان منه ما هو صحيح او حسن
وهو حديث عبد الله بن سنان المتضمن لبلوغ الذكر باستكمال ثلاثة عشر
للدخول بالاربعة عشر ولكن انه يمنع دلالته على هذا القول لان المراد به

البلوغ

البلوغ بنفس استكمال العدد كما هو الظ وهو خلاف ما دل عليه الحديث من البلوغ
بدخوله في غيره وح فيصح الحكم بضعف مستند هذا القول مط بناء على
ان الموثق في حكم الضعيف وقال الشيخ في ك قوله البلوغ الذي يجب
معه العبادات الاحتلام هذا مذهب علماء الاسلام كافة قاله في
كره والمراد بالاحتلام هنا خروج المني من ذكر الرجل او قبل المراة
سواء كان بجماع او غيره في نوم او يقظة قوله او الانبات المراد به انبات
الشعر الخشن على العانة قال في كره هذا الشعر دليل على البلوغ في حق
المسلمين والكفار عند علمائنا اجمع والحق به اخضرار الشارب لقضاء
العادة بتاخره عن البلوغ وقواه جدي في ضه وهو مشكل لعدم العلم
باطراد العادة بذلك قوله او بلوغ خمس عشرة سنة في الرجال على الاظهر
ذكر الشيخ وغيره ان المراد ببلوغ الخمس عشرة اكمالها فلا يكفي الطعن فيها ولا
خلاف في تحقق البلوغ في ذلك وانما الاختلاف في الاكتفاء بما دونه
فقيل بالاكتفاء ببلوغ الاربع عشرة وقيل بالاكتفاء بالدخول فيها ويدل
عليه ما رواه الشيخ وابن بابويه في الصحيح عن عبد الله بن سنان عن
ابي عبد الله ع قال اذا بلغ الغلام اشده ثلث عشرة ودخل في الاربع عشرة
وجب عليه ما وجب على المحتلمين احتلم او لم يحتلم وكتبت عليه السيئات
وكتبت له الحسنات الا ان يكون سفيها او ضعيفا قوله وتسع في النساء
هذا هو المش بين الاصحاب وبه روايات متعددة لكنها ضعيفة السند
واعتبر الشيخ في ط وابن حمزة بلوغ العشر ولا ريب ان الاول احوط
في التكليف بالعبادات الخ ذكر بانا العول بل قاله والمراد بالاول
اكمال العدد بقرينة المقابلة والالتفات فيه الى قول ابن الجنيد فان
القول باكمال الاربعة عشر لا يعرف لغيره واما القول الثاني فلا احد به قائلا

على التعيين وايراد الشيخ للحديث الدال عليه لا يقتضي كونه قولا له وكذا الصدوق وان
اورده في كتابه الذي ذكر انه لا يورد فيه الا ما يفتي به لانه قد اورد فيه ايضا
ما ينافيه كما عرفت فلم يتعين ذلك مذهبا له وكلامه في سن الاناث يعطي توقفه
في التحديد بالتسع بل ميله الى القول بالعشر حيث اسند التسع الى المش واستضعف
الروايات الدالة عليه وجعله احوط في التكليف بالعبادة وقال المولى الارد ديلي في
شرح د في كتاب البيع والظ ان البلوغ يحصل بالشروع في الاربعة عشر وجه قوي
كما يدل عليه رواية عبد الله بن سنان قال والاجماع على غيره اي غير الاكتفاء با
لشروع في الاربعة عشرة غير ظ بل هو ظ الاستبصار والفقيه وفي الجر اما السن ففيه
الخلاف بين العلماء والروايات ايضا مختلفة فيه والمش بين علمائنا بلوغ الذكر
باكمال خمس عشرة سنة والانثى باكمال التسع ولم اجد بالخمسة عشر خبرا صحيحا
صريحا في التكليف بالاكمال او لا اجماع عليه فان البعض على ان الشروع يكفي وذهب
البعض الى ثلثة عشر وهو الظ من الشيخ في كتابي الاخبار حيث ذكر فيهما رواية
عمار عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن الغلام متى يجب عليه الصلوة قال اذا اتى عليه
ثلثة عشر سنة فاذا احتلم قبل ذلك فقد وجبت عليه الصلوة وجرى عليه القلم و
الجارية مثل ذلك ان اتى لها ثلثة عشر سنة او حاضت قبل ذلك وجبت عليها الصلوة
وجرى عليها القلم ثم نقل اخبارا تدل على وجوب الصلوة لست او سبع وقال
فالوجه في هذه الاخبار ان نحملها على ضرب من الاستحباب والندب والتاديب
والا فلا على الوجوب لئلا تناقض الاخبار والظ ان غير الشيخ ذهب الى الثلث
عشرة في الذكور ثم انه ذكر في بعض الاخبار الدالة على الاكتفاء بما دون الخمسة عشر
وقال بعيد [illegible] فالظ انه لا يشترط اكمال خمسة عشر سنة وان البلوغ يحصل
باكمال الخمسة عشر سنة والدخول في الخامسة عشر وبذلك يحصل الجمع بين الا
خبار ويحتمل الاكتفاء باكمال الثلثة عشر والدخول في الرابعة عشر لرواية

عبد الله

عبد الله بن سنان فانه لا يمكن تاويلها الا على وجه بعيد ولا ريب انه احوط وقال
في الخنثى وقد يقال يعلم اي بلوغه بخروج المني من فرج الذكور مع بلوغ التسع
فان ان كان انثى فبلوغه بالسن وان كان ذكرا فخروج المني مع الاكمال
ويمكن القول ببلوغه بخروج الحيض من فرج الاناث او المني من احد فرجيه فان
الظ ان خروج المني من الذكر لا يكون الا للذكر والحيض من فرج المراة لا
يكون الا للانثى وكذا المني بل يمكن القول بكونه ذكرا في الاول وامراة في الا
خيرين ولكن غير معلوم كون ذلك قولا لعلمائنا الا ان مه في كره نقله عن
بعض العامة واستدل بادلة منها ان البلوغ علامة معتبرة في الخنثى والحيض و
المني اولى من ذكر ثم قال وهذا لا باس به عندي وفيه تامل اذ مع تحقق هذا
العجب لا يبعد خروج الحيض من الذكر ولا خروج المني من فرج المراة ولعل البول
دليلا خاصا من نص او اجماع فالخروج عن الاصل وقول الاكثر بمثله مشكل نعم لا ريب
انه احوط في الجملة انتهى كلامه باختصار وتغيير لا يخل بالمعنى وقد ذكر في مقابلة
المش في تحديد سن الذكر قولين القول بالاكتفاء بالدخول بالخامسة عشر واختار
والقول بالثلثة عشر والدخول في الرابعة عشر واحتمله ولم اجد للقول الاول في كلام
الاصحاب عينا ولا اثرا ولعله ناظر الى قول ابن الجنيد بالاربعة عشر بناء على ان تمامها
لها انما يتحقق بالدخول فيما بعدها واما الثاني فقد حكاه الشهيد الثاني
فيما تقدم من كلامه ولم يعين القائل به وقد سبق احتمال كون الالتفات فيه
الى قول ابن الجنيد بناء على ان مذهبه الدخول في الرابعة عشر كما يفهم من التنقيح
وغيره فلا يكون قولا آخر في المسئلة ويؤيده انه لم يتعرض للقول بالاربعة
عشر ولا لخلاف ابن الجنيد مع اشتهاره ونقله وعثوره عليه وما ذكر من ان
القول بالثلثة عشر هو الظ من الشيخ في كتابي الاخبار ففيه منع الظهور فيما ادعاه

وذكر ان الشيخ اورد في باب الاحاديث الواردة في تمرين الصبي بالصلوة قبل البلوغ
وذكر في التهذيب حديث عمار في جملة هذه الاخبار ولم يذكر فيه ما يوهم الاعتداد
به في تحديد البلوغ واما الاستبصار فانه اورد في اول الباب المذكور حديث
علي بن جعفر في الغلام متى يجب عليه الصوم والصلوة قال اذا راهق الحلم وعرف
الصلوة والصوم وعقبه بحديث عمار المذكور ثم قال فاما ما رواه وساير الروايات
المتضمنة لاخذ الصبيان بالصيام اذا اطاقوه وبالصلوة لست سنين وسبع
وفيما بين الست والسبع وقال فالوجه في هذه الاخبار ان نحملها على ضرب من الاستحباب والتاديب والادلة على الوجوب لئلا تتناقض الاخبار وايراد حديث عمار والله
في هذا الباب الذي عقده للتمرين واورد فيه الاحاديث الواردة فيه يقتضي كون
الحديث المذكور وما قبله من جملة اخبار التمرين ومقتضى الجمع الذي ذكره وجوب
التمرين على الولي اذا راهق الصبي الحلم او بلغ ثلث عشر سنة دون ما قبله لا دلالة
في ذلك على كون الثلث عشر حدا للبلوغ كالمراهقة والذي ينبغي ان يقال في كلام
الشيخ هنا انه انما قصد بما ذكره مجرد الجمع الرافع للتناقض دون ان يكون الحاصل
بالجمع قولا له فان رواية عمار صريحة في التسوية بين الغلام والجارية فيما تضمنه من
التحديد وهو خلاف الاجماع في الانثى سواء اريد منه التمرين او تحديد البلوغ فان
بلوغها بالتسع او العشر باتفاق اصحابنا فلا يكون ما فوق العشر بلوغا او تمرينا
ما هذا شانه فلا يصلح الاستناد اليه في اثبات قول في المسئلة واما ما ذكر من
ان الظاهر ذهاب غير الشيخ ايضا الى التحديد بالثلث عشر فكانه اراد بغير الشيخ الصدوق
كما يفصح عنه ما ذكره في كتاب البيع حيث قال وفي تحققه بالشروع في الاربعة عشر قول
قوي والاجماع على عدمه غير ظاهر بل هو ظاهر الاستبصار والفقيه وفيه ان الصدوق
وان اورد في الفقيه الحديث الدال على ذلك غير انه قد ذكر فيه ايضا ما ينافيه بل

يقتضي

يقتضي ذهابه الى التحديد بالخمسة عشر كما هو المشهور وقد سبق تحقيق ذلك مفصلا
فلا نعيده وفي ايات الاحكام قوله تعالى حتى اذا بلغوا النكاح اي حد النكاح
بان يقدروا على الوطء الذي يحصل معه المني بحصول المني والسن وهو عند
الاصحاب بلوغ خمس عشرة سنة في الذكر وتسع في الانثى على المشهور للاستصحاب ولدلالة
الاية على عدم البلوغ حتى يبلغ النكاح او الحلم وهو ظاهر في عدم الحصول الا بالمني
وبلوغ خمسة عشر والتسعة بالاجماع كما في حصول المني وبقي البلقة ولكن يدل
على الاقل بعض الاخبار ويمكن الجمع بالحمل على الشروع في الخمسة عشر ولكن ظاهر خبر
حصوله باربعة عشر وثلثة عشر وكانه صحيح على تقدير توثيق الحسن بن علي الوشا
وهو لا باس به ولكن الخروج عما تقدم بمجرد خبر مع عدم توثيق رواية
ونقل الشيخ في كتب انه كان واقفيا ثم رجع مشكل الا انه يظهر من كلامهم عدم
التوقف في توثيقه فانهم يسمون الخبر الذي هو فيه صحيحا ولا يذكرون ذكر الشيخ
انه كان واقفيا ورجع وكانه للرجوع تركوه فتة ويمكن حملها على الشروع
في الخمسة عشر ولا باس وعلى ظهور علامة اخرى فتة او الحيض في الانثى والتليفت
الى الامور الموهوم لظهوره دفعه ولا الى انه علامة لسبق البلوغ ولا تحصل به البلوغ
بلوغ النكاح وهو بلوغ الحد الذي يتمكن فيه من الانزال بالوطي وان
التمكن من ذلك يعلم في الذكر بخروج المني ولو بغير الوطي وبالسن فانه الزمان
الذي يصلح للنكاح وبالانبات لمقارنته الشهوة او تاخره عنها وفي الانثى
بما ذكر وبالحيض الكاشف عن ذلك وظاهره حصر طريق العلم بما ذكر فيما ذكره
في كل من النفي والانبات نظر الا ان يبقى الامر على الغالب على الثاني ويقيد الطريق
بالمعتد به شرعا في الاول ويستفاد منه ايضا ان السن عند الاصحاب خمس عشرة في
الذكر وتسع سنين في الانثى والمراد منه بقرينة قوله على المشهور بيان
الشهرة دون الاجماع وينبغي تخصيصه بالذكر ليصح الاستدلال عليه بالاستصحاب فانه ينفي الاقل دون الاكثر واحتاج التسع في الانثى على لفظ

الاية بالاجماع اي للاجماع على نفي الاكثر وبمقتضى ذلك دعوى الاجماع على التسع فيها لشذوذ
المخالف ولذا لم يتعرض في الانثى لذكر خلاف او اشكال في الحكم وانما ذكر اختلاف
الاخبار في الذكور وقد ذكر ان بعضا منها يدل على الاقل من خمس عشرة وان الجمع بينه
وبين ما دل على الاكثر ممكن بالحمل على الشروع في الخمسة عشر فان اراد بهذا البعض
حديث الثمالي امكن الجمع على بعض الوجوه ولكن الحديث غير محتمل الصحة ولا
في طريقه الحسن بن علي الوشاء على ما صرح به وان اراد به حديث ابن سنان
الذي رواه الوشا فالصحة محتملة فيه كما ذكر لكن حمله على الشروع في الخمسة عشر
بعيد جدا بل مقطوع بفساده فانه نص في البلوغ بالثلثة عشر والدخول في
الاربعة عشر ومقتضى الجمع حصوله باكمال الاربعة عشر والدخول في الخمسة عشر و
اين احدهما من الاخر واما الفاضل الاسترابادي في ايات الاحكام حتى اذا بلغوا
النكاح اي حدا يصلح عنده النكاح ويقع الانزال ولا يراد به الاحتلام لان في الناس من
لا يحتلم او يتاخر احتلامه وهو قول اكثر المفسرين ثم يعلم ذلك بالاحتلام وبخروج
المني كيف كان وبانبات الشعر الخشن في الذكر والانثى والمسلم والكافر وباستكمال
خمسة عشر سنة في الذكر كذلك وتسع في الانثى وبالحيض وان كان الغالب تاخره
وفي الكافي عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا بلغ الغلام اشده ثلث
عشرة سنة دخل في الاربع عشرة وجب عليه ما وجب على المحتلمين احتلم او لم يحتلم وكتب
عليه السيئات وكتبت له الحسنات وجاز له كل شيء الا ان يكون ضعيفا او سفيها
والظاهر ان المراد اذا بلغ حد النكاح في ثلث عشرة سنة ودخل في الاربع عشرة
لان ثلث عشرة بيانا او بدل من الاشد ولهذا فسر في مثل هذه هذه بالاحتلام
ثم قال احتلم او لم يحتلم بينهما على ما قلناه ولا يبعد ان يراد معه كمال العقل
وتحقق الرشد ايضا كما في سورة الانعام وستاتي ايضا ما في الكهف وبني اسرائيل فلا دلالة فيه على كون البلوغ

بالوصول

بالوصول الى هذا الحد من السن مطلقا نعم يظهر من الروايات كون الاربعة عشر مظنة البلوغ
ولا خلاف في الخمس عشرة عندنا ويفهم من كلامه ايضا ان حد البلوغ بلوغ النكاح وان
الاحتلام والانبات وغيرهما اسباب يحصل بها العلم ببلوغ ذلك الحد وفيه تنصيص
على التعميم في خروج المني والانبات والسن في الذكر ولعل الفائدة فيه التنبيه على
ان الطريق في استعلام بلوغ الاسرى من الذكور غير مقصور على الانبات
كما يوهم بعض الروايات وجملة من العبارات بل يحصل العلم بالبلوغ فيهم بالسن
وخروج المني ايضا كما يحصل بالانبات وانما خص بالذكر لسهولة الاطلاع عليه دون غيره او
لعدم اعتباره لو وجد على اختيار المصنف في تحديد السن مطلقا وقوله ولا خلاف
في الخمس عشر عندنا يحتمل وجوها احدها انه لا خلاف عندنا في ان الخمس عشرة زمان البلوغ
ووقت صلاحية النكاح ويؤيده قوله قبل ذلك نعم يظهر من الروايات كون الاربعة
عشر مظنة للبلوغ وثانيها انه لا خلاف في كون المشكل بهذا الحد عندنا فيكون
نفيا للاقل بالاجماع واما ما ذكره في توجيه الرواية فياتي الكلام فيه عند
ايرادها في جملة الدلائل مفصلا ان شاء الله وقوله كما في سورة الانعام اشارة الى
ما ذكره الطبرسي في قوله تعالى في سورة الانعام والاسراء ولا تقربوا مال اليتيم الا
بالتي هي احسن حتى يبلغ اشده من اختلاف المفسرين في الاشد وان الاقوى هو
ان يبلغ ويكمل عقله ويؤنس منه الرشد فيسلم اليه ماله وفي قوله تعالى في سورة
الكهف في قصة الغلامين حتى يبلغا اشدهما ويستخرجا كنزهما تنبيه على
دخول العقل والرشد في بلوغ الاشد قال الطبرسي فاراد ربك ان يبلغا
اشدهما ان ينتهيا الى الوقت الذي يعرفان فيه نفع انفسهما وحفظ مالهما وهو
ان يعقلا ويكبرا ويستخرجا كنزهما وقال الشيخ جواد في مسالكه حتى اذا
بلغوا النكاح حتى اذا وصلوا حد البلوغ وبلوغ النكاح كناية عنه لانه يصلح
للنكاح عنده وله اسباب منها ما هو مشترك بين الذكر والانثى كالانبات

للشعر الخشن والاحتلام ولا خلاف في ذلك بين علمائنا وان خالف فيه العامة و
منها ما هو مختلف فيها كالسن فان البلوغ في الذكر بمضي خمس عشرة سنة وفي
الانثى بمضي تسع سنين والى هذا يذهب علماؤنا ثم ذكر اختلاف العامة في
ذلك على نحو ما في كره ثم قال وهل يكفي بلوغ اربع عشر سنة قيل نعم وهو
اختيار بعض اصحابنا محتجا برواية ابي حمزة عن الباقر عم قلت جعلت فداك
في كم تجري الاحكام على الصبيان قال في ثلث عشرة واربع عشرة قلت وان لم يحتلم
قال وان لم يحتلم فان الاحكام تجري عليه وفي طريق الرواية عبد الله بن جبلة
وحاله غير خفية على ان جريان الاحكام عليه بمعنى التحفظ على سبيل الاحتياط
للتمرين عليها والاعتقاد بها فلا يقع منه عند البلوغ الاخلال بشيء منها
وبالجملة الاصل عدم لحوق الاحكام والتكاليف لهذا الصبي الا بدليل شرعي
محقق يقطع العذر وهو غير معلوم على ذلك التقدير والرواية لا تقطع العذر
ويمكن حملها على ما قلناه ويمكن الاستدلال عليه ايض بان ظ القرآن
اقتضى ان البلوغ بلوغ حد النكاح وفي موضع اخر بلوغ الحلم فيثبت البلوغ
معهما ولا نعلم انه الا ببلوغ خمس عشرة سنة في الذكر والتسع في الانثى فيبقى
الباقي تحت العموم وفي كلام ره فوائد منها حكاية اجماع الاصحاب على ان
كلا من الانبات والاحتلام سبب للبلوغ مشترك بين الذكور والاناث
ومنها حصول البلوغ بنفس الانبات بل الاجماع عليه حيث جعله سببا
له وادعى الاجماع عليه والظ منه سببيته لنفس البلوغ لا للعلم به ولا يبعد
حملها على ما يعم المعنيين ليصح الكلام على القولين ومنها اجماع الاصحاب كذلك
على اختلاف الذكور والاناث في التحديد بالسن وان الحد عندهم في الذكور
مضي خمس عشرة وفي الاناث مضي التسع ومنها ان لاصحابنا في الذكور

قوله

قولوا بالاربعة عشر وظ اكمال العدد وان القائل به ابن الجنيد اذ لم ينقل اكمال
الاربعة عشر عن غيره من الاصحاب وربما لاح من قوله قيل نعم اختياره لهذا
القول او ميله اليه لكن صرح بخلافه سابقا ولاحقا فينبغي ارادة ذلك ويعين
كون المراد وجود القائل نعم يلوح من هذا الكلام كون المراد بما تقدم من بيان
اشتهار القول بالخمس عشرة بين الاصحاب او الاجماع على نفي الزائد عليه كما حكاه
عن بعض العامة اذ لو اريد به الاجماع على نفي الاقل لم يبق مجال للسؤال عنه
ولم يحسن الجواب بوجود القائل لكن الظ من قوله والى هذا يذهب علماؤنا
مشيرا الى ما ذكر من بلوغ الذكر بمضي خمس عشرة ان مذهب الاصحاب حصول
البلوغ للذكر بمضي العدد المذكور ولا ريب ان المفهوم منه نفي الاقل و
الاكثر معا والحمل على الشهرة موقوف على وجود الصارف عن الاجماع وهو
منتف واما السؤال عن الاقل فالظ ابتناؤه على ما تقرر من عدم منافاة
الاجماع لوقوع النزاع ظاهرا منافاة وقال الشيخ الحر في هداية الامة في اشتراط
العبادات بالبلوغ والعقل وروي ان الغلام يجب عليه الحدود التامة اذا احتلم
او بلغ خمس عشرة سنة او اشعر او انبت والجارية لتسع سنين وروي حد البلوغ
ما اوجب الحدود وروي ثلث عشر سنة في الغلام وحمل على حصول الاحتلام
ونحوه وروي ثلث عشرة سنة في الجارية وحمل على عدم رشدها قبلها وفي كتاب
من لا يحضره الفقيه باب اشتراط التكليف بالوجوب والتحريم بالاحتلام
او الانبات مط او بلوغ الذكر خمس عشرة سنة والانثى تسع سنين و
استحباب تمرين الاطفال على العبادة قبل ذلك من اثني عشر حديثا واشار
الى ما يأتي وفيه اشتراط الحدود التام بالبلوغ وكذا جواز البيع
الشراء وجواز تزويج بنت تسع سنين ومقتضى ما ذكره في الكتابين

موافقة المشهور في تحديد السن مط حتى في الذكور وتأويل ما ورد بخلافه فحمله
على البلوغ بغير السن وفي الاناث بالحمل على فقد صفة الرشد وظاهره
في الاول اعتبار الاشعار حيث جعله في الحديث الذي اورده مقابلا للانبات
وقال العلامة الخراساني في الكفاية في كتاب الحجر ويعلم بلوغ الذكر باحد ثلاثة الاول
خروج المني من الموضع المعتاد سواء كان في النوم او اليقظة للآيات مثل قوله
تعا واذا بلغ الاطفال منكم الحلم والذين لم يبلغوا الحلم منكم وحتى اذا بلغوا
النكاح ويدل على صحيحة هشام ايض ورواية حمران ورواية الحسين الخادم
بياع اللؤلؤ ورواية ابي بصير ورواية داود بن سرحان وغيرها قال في كره الحلم
هو خروج المني وهو الماء الدافق الذي يخلق منه الولد ويظهر من بعض كتب
اللغة اختصاصه بالنوم لكن الظ ان النوم غير معتبر في البلوغ اتفاقا الثاني
انبات الشعر الخشن على العانة قال في كره انبات هذا الشعر دليل البلوغ
في حق المسلمين والكفار عند علمائنا اجمع ولعل مستندهم الاخبار الخاصة
والعامة ولا يضر ضعف الاسناد مع الشهرة التامة الثالث السن والمشهور بين الاصحاب
ان اكمال خمس عشرة سنة ويدل عليه بعض الاخبار الضعيفة وذهب
بعضهم الى الشروع في خمس عشرة وبعضهم الى ثلث عشرة وبعضهم الى العشرة
وروي عن عبد الله بن سنان في الموثق بابان فضال عن ابي عبد الله عم قال سأله
ابي وانا حاضر عن قول الله عز وجل حتى اذا بلغ اشده قال الاحتلام قال
فقال يحتلم في ست عشرة وسبع عشرة سنة ونحوها فقال اذا اتت عليه
ثلث عشرة سنة كتبت له الحسنات وكتبت عليه السيئات وجاز امره الا ان
يكون سفيها او ضعيفا فقال وما السفيه فقال الذي يشتري الدرهم باضعافه

قال

قال وما الضعيف قال الابله وعن عبد الله بن سنان في الحسن بالوشاء
عن ابي عبد الله عم قال اذا بلغ اشده ثلث عشرة سنة ودخل في الاربع
عشرة وجب عليه ما وجب على المحتلمين احتلم او لم يحتلم وكتبت عليه السيئات
وكتبت له الحسنات وجاز له كل شيء الا ان يكون سفيها او ضعيفا
وعن عبد الله بن سنان في الموثق عن ابي عبد الله ع قال اذا بلغ الغلام ثلاث عشرة
سنة كتبت له الحسنة وكتبت عليه السيئة وعوقب فاذا بلغت الجارية
تسع سنين فكذلك وذلك انها تحيض لتسع سنين وهذه الروايات اخبار
معتبرة ويؤيدها موثقة عمار الساباطي فالعمل بمقتضاها متجه وظ الشيخ في التهذيب
حسن العمل بها وتدل اخبار كثيرة على ان الصبي اذا بلغ عشر سنين جازت
وصيته وسيجيء ذلك في الوصايا وبلوغ الانثى بخروج المني وبنبات الشعر
الخشن على عانتها وبتسع على الاقرب المشهور بين الاصحاب ويدل عليه موثقة
ابن سنان السابقة ورواية يزيد الكناسي وغيرهما وقد روي انه يحصل بعشر
سنين وذهب ابن الجنيد الى ان الحجر لا يرتفع عنها الا بالتزويج والحمل و
الحيض دليلا على سبق البلوغ عند الاصحاب ويستفاد منه ان بلوغ
كل من الذكر والانثى يعلم باحد ثلاثة اشياء الاول خروج المني من الموضع
المعتاد سواء كان في النوم او اليقظة على اشكال في الثاني يندفع
بان الظ عدم اعتبار النوم في البلوغ اتفاقا والثاني نبات الشعر
الخشن على العانة وظ عدم اعتبار غيره من الشعور حتى اللحية والثالث
السن وقد نص على ان المعتبر في الانثى تسع سنين وحكى فيها رواية
العشر ونقل ابن الجنيد بعدم ارتفاع الحجر عنها الا بالتزويج و

الا بعد حكم الكفاية

استقرب الاول وان المتن في الذكر القول باكمال خمس عشرة وذكر با
ن الاقوى القول بالاكتفاء بالدخول في الخامسة عشر ولم يعين قائله وقولا
بالثلث عشر لقوة مستنده ونادى في الاقوال احمد هو التحديد بالعشرة
ولم اجد هذا للحد من الفقهاء ولا نقل نا قل منهم بل ومن تقدم نفي القائل
به في كلام بعضهم نعم اسند العشر جماعة منهم الى الرواية ولا ريب انها
غير المفتى به وظ الاستناد اليها انتفاء القول بمضمونها واقرب ما يتوهم
منه القول به ما نقدم عن الحلي في كتاب اللقطة وقد عرفت انتفاء
الدلالة فيه ثم ذكر ان الحمل والحيض دليلان على سبق البلوغ عند الاصحاب
وظ الاجماع على ذلك ويظهر منه ان الثلثة المتقدمة ليست كذلك وهو
كذلك فان الانبات مختلف فيه وخروج المني والسن بلوغ بالاجماع وقال
الفاضل القاسانى في المفاتيح ويعلم البلوغ بخروج المني وبانبات
الشعر الخشن على العانة بالنص والاجماع وان اختلف في كون الثاني
دليلا على البلوغ كالاول والسن او امارة على سبقه كالحيض والحمل وبلوغ
خمس عشرة سنة كاملة للذكر وتسع سنين للانثى على المشهور للنص وقيل
بالدخول في الرابعة عشر في الذكر للمعتبرة ولا يخلو من قوة وبالحيض والحمل
للانثى بلا خلاف نعرفه ولا في كونهما دليلين على سبقه للصحيح في الاول و
المسبوقية بالانزال في الثاني ويستحب تمرين الصبي بالصلوة لسبع
سنين للحسن والتوفيق بين الاخبار يقتضي اختلاف معنى البلوغ بحسب
السن بالاضافة الى انواع التكاليف كما تظهر مما روي في باب
الصائم انه لا يجب على الانثى قبل اكمالها الثلث عشرة الا اذا

التكاليف

حاضت

حاضت قبل ذلك وما روي في باب الحدود ان الانثى تؤاخذ بها وهي تؤخذ لها
تامة اذا كملت تسع سنين الى غير ذلك مما ورد في الوصية والعتق ونحوها انها
تصح من ذي العشر وقد تضمن هذا الكلام نقل الاجماع على ان البلوغ يعلم بخروج المني
والانبات وبالسن ظ لحصوله به في الاول والعلم به في الاخيرين وكونهما كاشفين عن
سبقه وان الخلاف انما هو في وصف الثاني دون اصله والثالث في اصله ووصفا
وان المشهور في تحديد السن اكمال الخمسة عشر في الذكور والتسع في الاناث ولم ينقل في
الاناث خلافا وانما حكى في الذكور قولا بالاكتفاء بالدخول في الرابعة عشر وقواه
ولم يذكر في مقابل المش قولا سواه وهو يشعر بنفي القول بالدخول في الخامسة عشر
كما حكاه المولى الاردبيلي وبالعشر كما نقله من الخراساني ويرجع قول الاسكافي
الى ما حكاه ومن ثم عزاه الشهيد الثاني اليه ثم قد انفرد بقول آخر في السن مطلقا وهو اختلافه
بالاضافة الى انواع التكاليف وزعم ان التوفيق بين الاخبار يقتضي ذلك وكلا
الامرين فاسد وربما كان الغرض حصول الجمع به وان لم يجب فيهون الخطب و
يبقى الكلام في اصل الجمع وقال الشارح الهادي يعلم البلوغ بخمس علامات خروج
المني وانبات الشعر الخشن على العانة والسن والحيض والحمل اما الاول فلا
شبهة فيه ولا في كونه بنفسه دليلا على البلوغ لا على سبقه كما اتفق عليه الا
صحاب ودل عليه الكتاب والسنة قال الله تعالى واذا بلغ الاطفال منكم الحلم
الاية وقال الله تعالى حتى اذا بلغ اشده في صحيحة هشام عن الصادق ع انقطاع يتم اليتيم
الاحتلام وهو اشده والاحتلام هو خروج المني من الموضع مط وتقييد بعض
الاصحاب بكونه صالحا لتخلق الولد مما لا وجه له لاطلاق النصوص الدالة عليه واما
الثاني فنقل جماعة من اصحابنا الاجماع من علمائنا عليه ويدل عليه ما رواه حمزة
ابن حمران قال سألت ابا جعفر ع متى يجب على الغلام ان يؤخذ بالحدود
التامة وتقام عليه ويؤخذ بها فقال اذا خرج عنه اليتم وادرك قلت فلذلك
حد يعرف به فقال اذا احتلم او بلغ خمس عشرة سنة او اشعر او انبت قبل ذلك

ايمت عليه الحدود التامة واخذ بها واخذت له الحديث وفي معناه غيره وتقييد
الشعر بالخشن احترازا عن الشعر الضعيف الذي ينبت قبل الخشن ويعبر عنه
بالزغب وخص بشعر العانة لاخراج شعر الابط والشارب واللحية اذ لا عبرة
بها عندنا وقوى العلامة في التحرير والشهيد الثاني في بعض كتبه كون نبات اللحية
دليلا عليه والعادة قاضية به ويؤيده ما رواه يزيد الكناسي عن ابي جعفر ع
في حديث قال ان الغلام اذا زوجه ابوه ولم يدرك كان له الخيار اذا ادرك و
بلغ خمس عشرة سنة او يشعر في وجهه او ينبت في عانته قبل ذلك الحديث وفيه تصريح
بالفرق بين الاشعار والانبات الواردين في الاخبار ويؤيده كلام اللغويين قال
في ق استعرى انبت عليه الشعر وانبت الغلام اي نبت شعر عانته ثم لا شبهة
في كون انبات العانة علامة للبلوغ انما الخلاف في كونه بنفسه بلوغا كالاحتلام
والسن او دليلا على سبق البلوغ كالحيض والحمل والاكثر على الثاني لان البلوغ
غير مكتسب والانبات قد يكتسب بالدواء ولحصوله على التدريج والبلوغ لا يكون
كذلك ولتعليق الاحكام في الكتاب واكثر الاخبار على الاحتلام فلو كان بنفسه
بلوغا لم يختص به غيره وربما قيل بالاول لترتب الاحكام البلوغ عليه وهو اعم
من المدعى ويشترك في هذين الذكور والاناث عندنا وعند اكثر العامة وللشافعي
قول بان خروج المني من النساء لا يوجب بلوغهن لندرته فيهن ويدفعه اطلاق النصوص
واما الثالث فالمشهور بين الاصحاب ان البلوغ بالسن انما هو باكمال خمس عشر سنة
للذكر وتسع للانثى ويدل عليه رواية حمزة السابقة ومرسلة الصدوق عن
الصادق ع اذا بلغت الجارية تسع سنين دفع اليها مالها وجاز امرها في مالها و
اقيمت الحدود التامة لها وعليها وفي معناها اخبار اخر وذهب الاسكافي
الى حصول البلوغ للذكر بالدخول في الرابعة عشر ولعله لروايات معتبرة الا
سنادا منها حسنة عيسى بن يزيد عن ابي عبد الله ع قال اذا بلغ الرجل اشده ثلث عشرة سنة

الغلام

ودخل

ودخل في الاربع عشرة وجب عليه ما وجب على المحتلمين احتلم او لم يحتلم وقوله او يحكم
قوى لضعف مستند المش وذهب الشيخ في ط وابن حمزة الى حصوله بالا
نبت بعشر سنين ولهما فيه رواية وبازاء هذه الاخبار اخبار دالة على جواز
تصرف من كان سنه اقل من ذلك كابن العشر والاحدى عشر في بعض
الاحكام كالوصية والعتق والصدقة وغير ذلك الا انها لا تدل على حصول
البلوغ اذ لا مانع من جواز تصرف غير البالغ في بعض الامور بنص الشارع لمصلحة
يراها ويقرب منها الاخبار الدالة على امر الصبي بالعبادة قبل ذلك فان
المراد بها التمرين والاستحباب دون التكليف والايجاب وربما كان في بعضها
تصريح بذلك كحسنة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال انا نأمر صبياننا بالصلوة
اذا كانوا بني خمس سنين فمروا صبيانكم اذا كانوا بني سبع سنين ونحن نأمر
صبياننا بالصوم اذا كانوا بني سبع سنين بما اطاقوا من صيام اليوم وان كان
الى نصف النهار او اكثر من ذلك او اقل فاذا غلبهم العطش والغرث افطروا
حتى يتعودوا الصيام ويطيقوه فمروا صبيانكم اذا كانوا بني تسع سنين بالصوم
ما استطاعوا من صيام اليوم فاذا غلبهم العطش افطروا والتوفيق بين الا
خبار الواردة في هذا الباب ان البلوغ بحسب السن يختلف بالاضافة الى
انواع التكاليف كما يظهر مما ورد منها في باب الصيام انه لا يجب على الانثى
قبل استكمالها الثلث عشرة سنة الا اذا حاضت قبل ذلك وما ورد في باب
الحدود من انه تؤاخذ بها الانثى وهي تؤخذ لها تامة اذا استكملت تسع سنين
كما مر الى غير ذلك مما ورد في باب الوصية والعتق والصدقة انها تصح
من ذي العشر بل لا يبعد اختلافه بالنسبة الى اشخاص المكلفين ايضا
كما يشعر به حسنة الحلبي المتقدمة واما الحيض والحمل فلم نعرف خلافا
في حصول العلم ببلوغ الانثى بتحققهما ولا في كونهما دليلين على سبق البلوغ

لانفسه بمعنى انهما اذا وقعا حكم بالبلوغ قبلهما فلو وقعت جارية عقدا قبلهما
بلا فصل حكم بالصحة واشترط الاصحاب في افادتهما البلوغ كونها مجهولة السن اذ
مع استكمال التسع لا حاجة اليهما وبدون التسع لا يمكن تحققهما اجماعا والدليل
على تحققه بالحيض تعلق اكثر الاحكام عليه في عدة اخبار كصحيحة عبد الرحمن بن
الحجاج عن ابي عبد الله ع قال ثلث يتزوجن على كل حال وعد منها التي لم تحض
ومثلها لا تحيض قال قلت وما حدها قال اذا اتى لها اقل من تسع سنين وفي
الموثق اذا بلغت الجارية تسع سنين كتب ما لها وما عليها وذلك انها تحيض
لتسع سنين وقوله ع لا تقبل صلوة حائض الا بخمار وقوله اذا بلغت الحيض لا
تصلح ان يرى منها الا هذا واشار الى الوجه والكفين واما تحققه بالحمل فلسبق الانزال
له لان الولد يخلق من مائهما معا كما نبه الله بقوله سبحانه من نطفة
امشاج اي مختلط من ماء الرجل والمرأة والان الحمل لا يتيقن الا بالوضع
فاذا وضعت حكم بالبلوغ قبله بستة اشهر وشيء ان كان تاما ويستفاد
من هذا الكلام ما يستفاد من اصله مع زيادة اعتبار نبات اللحية في البلوغ
كما هو ظ كلام وتعيين القائل بالاكتفاء بالدخول في الاربع عشر في
الذكور وانه الاسكافي وذكر الخلاف في الانثى واحتمال الاختلاف في السن بحسب
الاشخاص كاختلافه باختلاف التكاليف ونفي البعد عن ذلك ويلوح منه
القول به بنحو ما سبق وهذا تفرد منه بعد متابعته الاصل فيما انفرد به
ويمكن توجيهه ايض بنحو ما سبق لانه ياتي بجمع بما ذكر وقال الشيخ الجزايري
بعد ايراد جملة من اخبار المسئلة اذا عرفت ذلك فيعرف البلوغ
باحد امور ثلثة الاول السن وان كانت الاحاديث فيه مختلفة اختلف
الاصحاب فقيل هو خمس عشرة سنة في الذكر وتسع في الانثى هلالية
المعهود وهذا هو المش بينهم بل قال في كنز بل كاد يكون اجماعا وقيل

بالاكتفا

بالاكتفاء في الذكر باربعة عشر سنة وقيل ببلوغ عشر سنة والدخول في الاربع
عشرة وهذا هو الاقوى لحسنة عبد الله المذكورة بل وصفها في كرة بالصحة
وهو غير بعيد اذ ليس في رجالها الا الحسن بن علي الوشا ونقل في كتب
الرجال انه من وجوه هذه الطائفة وعيونها والحق ان مثل ذلك
شهادة بالتوثيق ان لم يكن اوضح من قولهم ثقة وربما يشهد
ايض استجازة احمد بن محمد بن عيسى عنه وتصحيح الطريق الى احمد بن
عائذ مع انه فيه وللروايات الاخر المذكورة وفيها الموثق والقصر في كر
مع نقل مضمون موثقة ابي حمزة ثم قال ليس فيها تصريح بالبلوغ مع
عدم صحة سندها وكانه ره لم يتتبع حال تحرير المسئلة الروايات
الدالة عليها مع ان ظ الرواية المذكورة اجراء جميع الاحكام التي هي له و
عليه ومنها اخذ ماله من الوصي المنوط بالبلوغ وبالجملة دلالة الروايات المذكورة
على ذلك واضحة واما ما دل على التحديد بالخمس عشرة سنة فيجاب عنه اولا
بضعف السند وثانيا بامكان التخصيص بالحدود الكاملة كما هو الصريح
في رواية الكناسي واما رواية الثمان فيمكن تخصيصها بجواز امره بالصدقة
او الوصية ونحوهما من وجوه البر بعد ان يكون مميزا كما هو مذهب بعض
الاصحاب كما خصصها اكثر منهم روايات العشر بذلك ايض واما قوله ع
فيها وجبت عليه الحدود ايض فالمراد ثبوتها عليه تعزيرا كما يؤذن بالحدود
التعزيرات فلا منافاة على ان دلالة رواية ابن حمران على نفي التحديد
بما دون الخمس عشر سنة من قبيل دلالة المفهوم وهو مع القول بكونه
حجة لا يعارض المنطوق مع امكان حمله على التقية لموافقة بعض العامة واما
ما نقل من اشتهار العمل بها فهو بين المتاخرين ومثله لا يعتد جابرا للضعف واما
المتقدمون فلا يعلم منهم ذلك بل نظر من ابن بابويه القول بخلافه حيث نقل كما من لا يحضره الفقيه رواية

عبد الله المذكورة وظاهره العمل بها كما ذكره في اول الكتاب ونقل في تمرين
الصبي بالصوم رواية معوية بن وهب انه يؤخذ الصبي بالصوم الى اربع عشرة
او خمس عشرة والظ ان المراد الشروع فيها لا الاكمال لها وفي ق بالواو وبدلو لهما
حم على ما ذكرنا اوضح وهي رواية صحيحة واما بلوغ التسع في النساء فهو المش بين
الاصحاب والاخبار الدالة عليه كثيرة وقد نقل عن الشيخ في ط وابن حمزة القول بالعشر
وعن ابن الجنيد انه لا يرتفع عنها الحجر الا بالتزويج ف واما الخنثى فلا نص عليها
في هذا الخصوص فليحق بالذكر في ذلك عملا بالاستصحاب الثاني الانبات والمراد انبات
الشعر الخشن على العانة فانه دليل على البلوغ عند علمائنا اجمع قال في كرة والحق
بن كر اخضرار الشارب في الدلالة على ذلك وقواه كشهيد ثاني في ضة وربما
يشهد له اطلاق الرواية المذكورة وذكر في تفسير علي بن ابراهيم وظاهره انه
من الرواية قال يحتلم او يحيض او ينبت عانته فاذا كان كذلك فقد بلغ
فيدفع ماله اذا كان رشيدا انتهى ولعل في اطلاق هذا والروايات المذكورة
اشعارا بكون الانبات نفسه بلوغا وبذلك صرح بعض الاصحاب والمش انه
دليل عليه وربما يشهد له اطلاق الايات والروايات المذكورة الدالة
على تعليق البلوغ على الاحتلام والطعن في الاربع عشرة سنة وتعليق اجراء الاحكام
على ذلك فلو كان الانبات نفسه بلوغا لما كان للتخصيص وجه ن الثالث خروج
الماء الذي منه الولد من الموضع المعتاد كيف كان او نهارا يقظة او نوما بجماع او
غيره لكن لا بد ان يكون ذلك في الزمن المحتمل للبلوغ فقبله لا يكون دليلا
على البلوغ وان كان بصفته وحد الزمن المحتمل في جانب القلة بالنسبة
الى المرأة كمال التسع والطعن في العاشرة كما هو ظ الاخبار وصرح به بعض

الاصحاب

الاصحاب واما الرجل فليس في الروايات ما هو صريح في الدلالة عليه نعم قوله
المؤمنين ع في الرواية المذكورة ويحتلم او يبلغ عشره محتمل للارادة ذكرا اي يكون
المراد الاخبار والاعلام بمجرد بيان اقل زمن يمكن فيه الاحتلام كما بين منتهى
الطول فما تعقل الا ان موثقة عمار واطلاق رواية حمران منافية لذلك لتضمنها
جواز وقوعه قبل ذلك فمن ثم امكن حمله على الارادة بيان زمان التكليف واجراء
الاحكام كما يقتضيه ما قبله من قوله يعزق ويؤمر ويسعز فانها بمعنى الامر و
نقل في كرة عن الشافعي التحديد في الذكر والانثى بتسع سنين او بعد مضي
ستة اشهر من العاشرة او بعد تمام العاشرة وهو جيد ولو قيل انه بعد
الطعن في الاثنى عشر سنة او تمامها محتمل له فلا بعد فيه لما نقل لي بعض الثقات
انه قد حلم صبي ولد وهو ابن اثني عشر سنة وهذان الامران يشترك
فيهما الرجال والنساء وهو موضع وفاق عند الاصحاب وبه قال اكثر العامة
انتهى وافق المش في تحديد الاناث بالتسع وخالفهم في سن الذكور و
اختار القول بالاكتفاء بالدخول بالرابعة عشر وقواه ومال الى الحاق
اخضرار الشارب بشعر العانة والقول بان الانبات بلوغ بنفسه وتحديد
زمان احتلام زمان الغلام بطعنه في الاثنى عشر او كماله لو قال الموالى
الطبري لبلوغ الغلام ثلث علامات على المش بين الاصحاب الاول الاحتلام
الثاني نبات الشعر الخشن على العانة حول الذكر واحترزوا بالخشن عما
ينبت قبله من الشعر الضعيف الذي يقال له الزغب وبالعانة عن الابط
والشارب واللحية اذ لم يثبت كون نبات الشعر على هذه المواضع دليلا على
البلوغ شرعا وقيل للكلام في كون شعر العانة علامة للبلوغ انما الكلام في
كونه نفسه بلوغا او دليلا على سبقه والمشهور الثاني لتعليق الاحكام في

الكتاب والسنة انما دلا على ان البلوغ يتحقق بالحلم والاحتلام ولم يدل ولو
علمنا لا يتحقق بغيره واطلاقهما او عمومهما مقيدا ومخصص بعدم الانبات
والسن فلو انبت الغلام قبل ان يحتلم فهو بالغ كما لو بلغ السن المعتبر قبله في
الثالثة الكمال خمس عشرة سنة قمرية واستدلوا عليه بالاصل والاستصحاب
وفتوى الاصحاب وضعيفة حمران عن الباقر عم ورواية يزيد الكناسي المجهول
عنه عم وفيه ان الاصل والاستصحاب وفتوى الاصحاب انما يصار اليه اذا لم يدل
على خلافه دليل والحديث الضعيف لا يثبت به حكم ف وما يجده دليل
في الحقيقة على ما هو المشهور من اكمال الخمس عشرة فان الاخبار الدالة عليه ضعيفة
ولا اجماع هنا والاصل والاستصحاب وفتوى بعض الاصحاب بعد وجود النص
الصحيح الصريح في اكمال الثلث عشر سنة والدخول في الاربعة عشر لا عبرة بها
ف واعلم ان الذكر والانثى مشتركان في العلامتين الاوليين وهما خروج
المني من الموضع المعتاد ونبات الشعر الخشن على العانة واما السن الذي في الانثى
ففيه اختلاف لاختلاف الروايات وفي اكثر الروايات الواردة في ظاهرها
انه انما يحصل باكمال تسع سنين وهو الاقوى وعليه الفتوى انتهى بتغيير يسير
في بعض عباراته وفيه اختيار عدم لحوق الاشعار بالانبات وان الانبات
سبب للبلوغ كالسن وان بلوغ الذكر بالسن بالدخول في الرابعة عشر
خلافا للمشهور والانثى بالتسع كما هو المشهور وقال شيخنا المحقق في شرح
المفاتيح في قوله يعلم البلوغ بخروج المني اي من الموضع المعتاد بالاجماع
المعتاد لان الاجماع انما ثبت بذلك واطلاق الكتاب والسنة يرجع
الى المعتاد كما حقق في محله قال والقدر الثابت من الاطلاقات

خروج

خروج من الذكر في المنام لان الحلم مخصوص به لغة الا ان الاصحاب عمموا واجروا
الحكم في الانثى والخنثى وغيرهما وفي اليقظة وعلى اي حال لعدم القائل
بالفصل وللاجماع المذكور بل ظاهرهم انه اجماعي من العلماء كافة غير ما نقل عن
الشافعي من عدم كون خروج المني من النساء علامة لبلوغهن لكونه نادرا
فلا عبرة به وفيه ما فيه ثم قال واعلم انه ذكر في لك انه لا بد في الخنثى من خروجه
من فرجيه جميعا ولا يكفي الواحد لجواز كونه غير الاصلي فيكون حكمه حكم ما لو خرج
من غير المعتاد وهذا لا يخلو من اشكال وتامل الا انه مقتضى الاصول فتة ولو خرج الحيض
من فرج الاناث والمني من فرج الذكور حكم ببلوغه وفي قوله وبانبات
الشعر هذا ايضا دليل بلوغ الذكر والانثى وغيرهما باجماع علماء الشيعة واخبارهم
من الخاصة والعامة مثل رواية حمران عن الباقر عم ورواية يزيد الكناسي
عنه وسنذكرها قال في لك والانبات يختص بشعر العانة وقال في لك فلا عبرة
بشعر الابط والشارب واللحية عندنا وان كان الاغلب تاخرها عن البلوغ
اذ لم يثبت كون ذلك دليلا شرعا خلافا لبعض العامة واستقرب في
التحرير كون نبات اللحية دليلا دون غيره من الشعور انتهى ولكن رواية حمران
تضمنت كون الاشعار بالانبات دليلا على البلوغ من دون تخصيص بالعانة
ورواية الكناسي تدل على اعتبار شعر الوجه ايضا قال فيها او يشعر في
وجهه او ينبت في عانته ولذا استقرب في التحرير ما استقرب وقال في
في شرح اللمعة في كتاب الصوم في الحاق اخضرار الشارب وانبات
اللحية بالعانة قول قوي انتهى وهو كما قال وظ اللمعة ايضا موافقته لهما
ولعل من لم يتعرض لهما ليس من جهة توقفه فيهما بل من جهة انهما بعد انبات

العانة بمدة عادة كما انهم لا يتعرضون للحمل الا قليل منهم وفي قوله وان اختلف
في كون الثاني دليلا على البلوغ كالاول والسن اي اهل العلم باين السلو
لا يحصل منه عادة بلا شبهة الا ان يبنى على احالة تاخر الحادث وفي قوله
وبلوغ خمس عشرة الخ هذا هو المشهور بين علمائنا بل كاد يكون اجماعا
بل في كنز العرفان انه اجماعي وانه من شعار الشيعة والشافعية ويدل
عليه الاصول مثل اصل برائة الذمة واصل عدم البلوغ واستصحاب عدم
التكاليف واستصحاب عدم صحة العقود والايقاعات واصالة بقاء ما كان
على ما كان ورواية حمران ورواية يزيد الكناسي وصحيحة معوية بن وهب
ورواية طلحة بن زيد وساير الروايات وبين وجه الدلالة فيها ثم قال ويدل
عليه ايضا الاخبار الكثيرة الدالة على ان الانثى تبلغ بالتسع لعدم القائل
بالفصل فان كل من يقول بالتسع في الانثى يقول في الخمس عشر في الذكر ثم
لا يخفى ان المتبادر من الاخبار بلوغ مجموع تسع سنين في الانثى ومجموع
خمس عشرة في الذكور لا الدخول في التسع وخمس عشرة والاصول ايضا تقتضي
على ما ذكرناه والاجماع ما يتم الا فيه فما قال بعض من ان الشروع في الخامس
عشر يكفي فيه ما فيه وفي قوله والتوفيق لا يخفى فساد ما ذكر من وجوه الاول
انه خلاف المجمع عليه بين الشيعة بل بين جميع المسلمين بل خلاف ضروري
الدين والمذهب فان النساء والاطفال فضلا عن الجهال جازمون
بان البلوغ حد واحد حقيقي لا حدود كثيرة اضافية وحالهم في ذلك
حالهم في غيره من الضروريات الثاني انه مخالف لما يظهر من الاخبار المتواترة
المتضمنة لتعليق الاحكام على الادراك والبلوغ فان من ملاحظة مجموعها

يظهر

يظهر ظهورا تاما ان البلوغ والادراك حدا واحدا غير مختلف الثالث
انه مخالف لما اثبتناه من الاخبار والاصول وغيرها الرابع ان ما
ورد من ان الوصية والعتق وبعضها تصح من ذي العشر لا يظهر منه
تحقق البلوغ به بل صحتها منه وان لم يكن بالغا وقد عمل به جماعة من
الاصحاب لحكمهم بصحة الامور المذكورة من الصبي الغير البالغ اذا بلغ العشر
واما ما دل على ان الصوم على الانثى قبل اكمالها الثلث عشرة فهو شاذ ضعيف
مخالف للاخبار المتواترة ومنها حديث تزويج عايشة والدخول بها ولم
ينقل من احد من العلماء التامل في ذلك وفي كره انه اجماعي عندنا وان نقل
الخلاف في الذكور بان شيئا ذا قال بالثلث عشرة فيه ويستفاد منه ان الاشعار
دليل على البلوغ كالانبات وان عدم تعرض الاكثر له ليس لتوقفهم فيه بل لعدم
الحاجة اليه في استعلام البلوغ لتاخره عنه وعن الانبات بكثير وهو في
غاية الجودة وكلامه دام مجده في ساير العلامات مطابق للمشهور وكذا في تحديد
السن في كل من الذكر والانثى الا ان ما ذكره من انتفاء الخلاف في الانثى
واستلزام القول بالتسع فيها القول بالخمسة عشر في الذكر محل نظر فان الخلاف
في الانثى مشهور مذكور في كتب الاستدلال والخلاف بالفعل متحقق فان ابن
الجنيد ممن قال بالتسع في الانثى وقد قال في الذكر بالاربعة عشر وكذا كل
من ذهب من المتاخرين الى الاكتفاء بما دون الخمسة عشر في سن الذكور فانهم
او اكثرهم وافقوا المشهور في تحديد سن الاناث بالتسع ثبت بالفعل وحيث
انتهى النقل لما قصدنا ايراده من عبارات الاصحاب فلنعطف الكلام الى المسائل
المتعلقة بهذا الكتاب مصباح اختلف علماؤنا رض في حد بلوغ الذكر بالسن
كما علم من نقل عباراتهم المتقدمة وايراد كلماتهم السابقة وجملة الاقوال
المجتمعة مما سبق حكايته عنهم في المسئلة ستة اقوال الاول

القول بالخمسة عشر ذهب اليه الشيخ وابن حمزه وابن زهره وابن ادريس وابن
سعيد والفاضلان والشهيدان والطبرسي والآبي والسيوري والصيمري
الحلبي والمحقق الكركي والحر العاملي والتقي المجلسي والفاضل الاسترابادي
والجواد الكاظمي وشيخنا البحارني والكفايه والمفاتيح وشرحه وعليه المولى وفاتل
الدين وهو قضية الاجماعات المنكرة في المسئلة فان اقل مراتبها الشهرة العظيمة
القريبة من الاجماع وليست مقصوره على من تاخر عن الشيخ كما ظن لنقل الشيخ اجماع
الفرقة على هذا القول ومقتضاه اشتهار الفتوى بذلك وظهور الحكم بين
بين القدماء ان لم يكن اجماعا منهم وقد اسند الطبرسي القول به الى اصحابنا
من غير نقل خلاف في ذلك وهو من المتقدمين المقاربين لعصر الشيخ و
حمل كلام على الشهرة المتاخره في غاية البعد ووافق الاصحاب على هذا التحديد
من العامة الشافعي والاوزاعي وابو ثور وابو يوسف ومحمد بن الحسن و
احمد بن حنبل ومالك على ما في الكامل والمعروف من مذهبه من التحديد
كداود وابي حنيفة في رواية عنه كما في مجمع البحرين وملتقى الابحر وعليها
فتوى الحنفيه كما في الكامل والملتقى وفي الرواية المشهورة عنه التحديد باكمال ثماني
عشرة سنة وفي رواية اخرى عنه تسع عشرة سنة حكاها القرشي في كتابه المسمى
برحمة الامة في اختلاف الائمة وفي الخلاف انها رواية الاصل ورواية الثمانية
عشر هي رواية الحسن بن زياد اللؤلؤي وفي كره حمل السبعة عشر احدى
الروايتين ولم اجدها في كتبهم نعم هي مذهب اصحاب مالك صرح بذلك
القرشي وغيره وقد علم من ذلك ان ظاهر الجمهور الاتفاق على نفي الاقل من خمس
عشرة وان اختلافهم في الاكثر هم مترددين بين السبع عشرة والثماني عشرة والتسع عشرة و
الاكثر منهم على الخمس عشرة كما هو المشهور عندنا وظاهر الهيثمي نسبة المخالف في

ذكر

ذكر الى الشذوذ واما اصحابنا فقد اجمعوا على تحقق البلوغ بهذا العدد واطبقوا
على نفي الاكثر منه وانما اختلفوا في الاقل ونفاه الاكثر والمراد بالخمس عشرة في كلامهم
تمام العدد كما هو الظاهر من التحديد به في جمل المبسوط وتلخيص الخلاف والغنية ودية في
الوصية ونوادر القضاء وكشف الرموز والتحرير وب البادية ومجمع البيان وسلوكه
في الجوامع وصوم السرائر وفي يع وفع ومع والمخ وعد ود وضره ولمع وكنز العرفان
والعوالي والمنصوص عليه في صوم ط وفقه والجعفريه وصنه وايات الاحكام الا
سترابادي وفي المجمع والكفاية ويع وشرحيه اسناد اكمال العدد الى الاكثر وفي
مجمع البيان وظ كره وكذا الجوادية اسناد الكمال او ما في معناه الى فقهاء اصحابنا
او من ذهب علمائنا وفي كره ولك وكنز الفوائد انه لا يكفي في البلوغ الطعن في
الخامس عشرة عملا بالاستصحاب وفتوى الاصحاب وزاد في الاولين ان الاكتفاء به
وجه للشافعي او الشافعية منشاؤه توهم صدق اسم العدد بالدخول فيه ويفهم من
ذلك قطع الاصحاب باشتراط الكمال ونفي الاكتفاء بالدخول في الخامس عشرة ولو
على وجه الاحتمال الثاني القول بالاربع عشرة عزاه في المخ وح يع الى ابن الجنيد
وظاهرها اكمال العدد وحكاه في كره وقلائد الدرر وآيات الاحكام القول بالدخول
في الرابع عشرة وهو نص في الاكمال لكن لا نص يحتج به في تعيين القائل والظاهر ان
المراد به ابن الجنيد فان القول بالاكمال للاربعة عشر لا يعرف لغيره على تعيين
وان كان محتملا فيه ويظهر مما سبق عن المسالك وابن فهد وابن ابي جمهور ان
مذهب ابن الجنيد الدخول في الرابع عشرة حيث استدلوا له بحديث ابن
سنان الذي هو نص في ذلك مضافا الى رواية الثمالي المحتملة له وكذا
شارح يع فاسند القول بالدخول فيها اليه قاطعا به ولا ريب ان الظاهر
خلافه فان العلامة هو الاصل في حكاية هذا القول والظاهر مما نقله ارادة
الاكمال حيث ان المفهوم من العدد لغة وعرفا خصوصا مع اقترانه بالقول
المنقول المراد به ذلك وظاهر ابن فهد في حكاية اقوال المسئلة يوافقه فانه ذكر
في ب ان للاصحاب فيها قولين القول بالخمس عشرة وهو المشهور والقول بالاربع على

الكمال خ

يعني ابن الجنيد بالاربع عشرة والمفهوم من ذلك كمال العدد في الثاني
كما في الاول ومنشأ الوهم انه احتج في المخ لابن الجنيد برواية الثمالي
المتضمنة لجريان الاحكام على الصبيان في ثلث عشرة واربع عشرة وان
السيوري فهم منها تحديد البلوغ بالاخذ في الرابع عشرة وبنى ما ساعده
على ذلك قول المحقق وفي رواية من ثلث عشرة الى اربع عشرة مشيرا الى
هذه الرواية كما هو الظاهر فضم اليها رواية ابن سنان المصرحة بهذا المعنى
واحتج بها لابن الجنيد بناء على ان الاحتجاج برواية الثمالي واقع في كلام
كما توهمه عبارة المخ وتبعه على ذلك ابن فهد غير انه اورد متن الحديث
بلفظ المتن ظنا منه انه منقول فيه باللفظ واقتفى اثرهما ابن ابي جمهور
واورد الحديث في القسم الثاني من كتابه الموضوع لذكر احاديث
المهذب بنحو ما رواه ابن فهد ولا يخفى ما في ذلك كله من التساهل و
التسامح فان استناد ابن الجنيد الى رواية الثمالي غير معلوم وان اوردها
في المخ حجة له فان من عادته فيه الاحتجاج للمذاهب بما يناسبها وان
لم يستند اليه القائل وعلى تقدير الاستناد المعنى الذي اشار اليه المحقق
غير متعين في الحجة لجواز ان يكون الوجه فيها الاخذ باكثر العددين نظرا
الى توهم الراوي ويؤيده العطف بام في بعض النسخ وعلى التعيين فلا
ينافي ذلك ارادة الاكمال لاحتمال ان يكون المراد انتهاء الاحتمال بانتهاء
الاكثر دون الطعن فيه وعلى تقدير المنافاة فلا يتعين فيها الحمل على ما يطابق
رواية ابن سنان فانها محتمله لارادة البلوغ باكمال الثلث عشرة وهو خلاف
البلوغ بالدخول في الرابع عشرة وبالجملة فرواية الثمالي مضطربة اللفظ
محتملة المعنى فلا يصح الحكم بمطابقتها لرواية ابن سنان ولا يصلح الاستناد

اليها

احتمال

اليها في تعيين مذهب ابن الجنيد وان علم استناده اليها في القول المذكور
بل المتعين الرجوع في ذلك الى ما يقتضيه الخلاف المحكي عنه في المسئلة
وقد عرفت انه ظاهر في الاكمال بل صريح فيه الثالث اكمال الاربع عشرة و
الدخول في الخامس عشرة حكاه المولى الاردبيلي عن بعض اصحابنا واختاره ووافقه
في الحكاية دون الاختيار وظن ان هذا القول مما تفرد به القائل به وان قاله
لتوهم وجود القائل به فان لا نعرف هذا البعض ولم نجد في كلام الاصحاب اثرا
لهذا القول وكل من قال بالخمس عشرة من علمائنا فقد اراد به العدد على ما يفهم
من عباراتهم الدالة على ذلك نصا وظاهرا ومن الاجماعات المنقولة على نفس
العدد واكماله وفي كره وكنز الفوائد ولك التصريح بعدم الاكتفاء في البلوغ
بالطعن في الخامسة عشر معللا بالاستصحاب وفتوى الاصحاب وهذا الكلام يحتمل
وجوها احدها ان فتوى الاصحاب توقف البلوغ على اكمال الخمس عشرة وثانيها
ان فتوى من قال بالخمس عشرة منهم على اشتراط الكمال وثالثها توقف البلوغ
على اكمال العدد الذي حصل له في فتوى الاصحاب وسبق ذكره على
التقادير عدم الاكتفاء بالطعن في الخامس عشرة عندهم وفي كره ولك ان للشافعي
وجها في الاكتفاء بذلك وفيه اشعار بسقوطه عندنا واختصاصه بمخالفنا
ويحتمل على بعد ان يكون النظر في هذا القول الى قول ابن الجنيد بالاربع
عشر بناء على ان العلم باكمالها لا يحصل الا بالدخول فيما بعدها وح
يتحد هذا القول بسابقه ويرجع الى التحديد بالاربعة عشر في الحقيقة
ويكون زيادة اعتبار الدخول فيما بعدها لتوقف العلم بحصولها
عليه وان لم يكن ماخوذا في اصل الحد ووجه العدول عن الاربع عشرة
مضافا الى التنبيه على ما ذكر من التوقف الاشارة الى وجه التاويل
في اخبار الخمس عشرة بحملها على وجوب اعتبار الشروع في الخامس عشرة ولو من باب المقدمة

الكفاية على خ

ويقرب توجيها للقول المذكور مما قلناه عدم تعرض الفاضلين الناقلين له لقول ابن الجنيد في المسئلة مع تعرضه وغيره عليه ولولا ان الاشارة في هذا القول اليه لكان ينبغي التعرض له بل كان هو اولى بالذكر من غيره وخصوصا في المجمع لقربه مما اختاره وكيف كان فارتكاب التاويل في القول المذكور خير من ابقائه على ظاهره حيث لا ينا عدم قول ظم ولا دليل واضح الرابع اكمال الثلث عشرة والدخول في الرابع عشرة حكاه في كر قولا في المسئلة ولم يصرح بتعيين القائل به وتبعه على ذلك في يع وعزاه في المجمع وقلائد الدرر الى ظ الصدوق وزاد في الاول نسبته الى الشيخ في ص ونسب القول به في ح يع الى ابن الجنيد وهو ما يقتضيه ظ التنقيح وب البارع والعوالي ومال الى هذا القول من المتاخرين السبزواري في ك اختاره بعض من تاخر عنه وقواه القاسانيان واحتمله المولى الاردبيلي تارة وقواه اخرى ومذهبه في المسئلة متردد بين هذا القول وكل من طرفيه مع اختيار السابق ويلوح من ابن فهد التردد بينه وبين المش حيث ذكرهما في ب واحتج لهما ولم يرجح الى شيء منهما الخامس القول بالثلثة عشر حكاه في كر قولا من غير تعيين وعزاه في المجمع والكفاية الى الشيخ في كتابي الاخبار وفي الاول والظ ان غير الشيخ ذهب الى ذلك ايض وفي الثاني بعد ايراد ما تضمن الثلث عشرة من الروايات وهذه اخبار معتبرة فالعمل بمقتضاها متجه وظاهره القول به والظ ان مرجع هذا القول وسابقه الى شيء واحد لتوافقهما في الثمرة وتبادلهما في النقل والاستناد في كل منهما الى دليل الاخر مع اتحاد الراوي والمروي عنه في مستند القولين وكذا المدلول من غير جهة الاكمال والدخول والاوجه على تقدير الاتحاد رجوع

السابق

السابق الى اللاحق بان يكون حد البلوغ اكمال الثلث عشرة واعتبار الدخول فيما بعده لكونه مقدمة للعلم به نظير ما تقدم في القول بالدخول في الخامس عشرة ويحتمل العكس نظرا الى ضعف مستند الدخول هنا واسقاط في التحديد بالثلث عشرة لكونه من لوازم العلم بالاكمال لمكان الاتصال والخطب هين في ذلك كله وانما الشان في اثبات هذا القول من اصله وللنظر فيه مجال فانا لم نجد به قولا بينا ولا قائلا معينا وكلام متاخري صحابنا في حكاية هذا القول وتعيين المحكي عنه لا يخ عن تلجلج واضطراب والمجتمع مما قالوه بعد رد بعضه الى بعض نسبة القول به الى ابن الجنيد وظ الشيخ والصدوق وضعف هذه النسبة ظ مما سبق مفصلا فان مذهب ابن الجنيد كما عرفت اكمال الاربع عشرة دون الدخول في الرابع عشرة والشيخ موافق للمش في المسئلة لنصه عليه في مواضع من كتبه ونقله في ف اجماع الفرقة عليه وايراده احاديث الثلثة عشر في كتابي الاخبار مع كونه معارضا بمثله لا يقتضي ان يكون ذلك مذهبا له وكذا ايراده حديث الثمالي في يه مضافا الى ما فيه من الاجمال المانع من تعيين المذهب وما يوهمه ص من الاختيار بحديث عمار فمؤول بالضرورة لمخالفته الاجماع بل الضرورة واما الصدوق فغاية ما ورد في الخصال وية ما يناسب هذا القول وما ينافيه وظ كلامه في صوم الفقيه موافقة المش حيث ذكر فيه ان الحد الذي يؤخذ فيه الصبي بالصيام تاديبا من تسع سنين الى اربع عشرة سنة او خمس عشرة سنة على ما ورد في صحيحة معوية بن وهب وهذا بناء على ان الترديد الواقع فيها من الامام ع وان المراد بالعددين اكمالهما كما هو الظ لا ينطبق الا على القول المش وكلام في نع يؤيد ذلك فانه قد روى فيه ان الصبي يؤخذ بالصوم ما بين اربع عشرة سنة الى ستة عشرة سنة ولا

بيان ان المراد بالست عشرة الطعن في العدد دون اكماله فينطبق على المش ويدل على بطلان نسبته في المسئلة الى الصدوق والشيخ خلو كتب الخلاف منها كالخ الموضوع لذكر مذاهب السلف والتنقيح وب البارع وح يع اذ ليس فيها الا خلاف ابن الجنيد خاصة وفي العوالي التصريح بتصرفه عليه وكلام ابن فهد في ب لمعونة ما ذكره في صدر الكتاب من التزام استقصاء مذاهب الاصحاب وابانة الخلاف والمخالف فيه وان كان نادرا متروكا كالنص في ذلك والاجماعات المنقولة على القول المش كظاهرها في نفي الخلاف فيه وخلاف ابن الجنيد لثبوته مسبقا يبقى الظ دليلا على موافقة غيره من القدماء واما المتاخرون فالاكثرون منهم وافقوا المش ومنهم من قوى هذا القول او مال اليه من غير تصريح باختياره كالسيد السبزواري والخراساني او مع اختياره غيره كالمولى الاردبيلي والقاسانيين فاما القول به على التحقيق فلم يثبت لشذوذ ممن تاخر قالوا به لقلة اكثرهم بالاقوال وظنهم وجود موافق من القدماء في هذا المقال السادس التحديد بالعشر وقد تفرد ٦
بنقله العلامة الخراساني وحكاه عن بعض الاصحاب من غير تعيين ولم اجد قائلا به من اصحابنا ولو اراد قولا يسند القول الى احد من العلماء وكتب الاستدلال والخلاف خالية عنه وظ ب البارع وصريح العوالي انه لا قائل به وتتبع كلام الاصحاب والوقوف على ما ذكروه في المسئلة من اجماع او خلاف قاض بعدمه وكان منشاء الوهم حكم قول بعضهم بصحة بيع ذي العشر ومضي تصرفه في نحو الوصية والعتق وجواز مؤاخذته على الجناية والسرقة ولا يستفاد شيء من ذلك لا يقتضي البلوغ وغايته ثبوت حكم البالغ لذي العشرة في مواضع مخصوصة وردتها النصوص من الاصحاب من نفي ذلك ايض ومنهم من اسنده

الى

الى الرواية وهو في معنى النفي ثم حمل المحقق في فع حديث العشر رواية في البلوغ لكنه لم يعمل به فا لعامل به لم يجعله بلوغا بل نص على خلافه فلم يثبت للا صحابنا قول بتحديد البلوغ بالعشر بل الحق انه لم يثبت في المسئلة قول يخالف المش سوى القول الثاني المنقول عن ابن الجنيد وكيف كان فالمذهب هو الاول لنا على ذلك وجوه الاول اجماع علمائنا على ذلك وهو صريح الغنية وكر والظ كالنص من ف وكره وظ مجمع البيان وكنز العرفان وكنز الفوائد والك والجوادية وتلويح المنتهى وكشف الرموز وتلخيص الخلاف والتنقيح وقضية الخصال المخالف في ابن الجنيد على ما يظهر من الخ وب البارع وح يع وعوالي اللئالي والمخالف متميز معروف النسب فلا يقدح خلافه في الاجماع ومع ذلك فالقول بالاربعة عشر المنسوب اليه ضعيف المأخذ شديد الوهن بين الشذوذ فيسقط من البين ويتعين بسقوطه القول المش لعدم القائل بالفصل ولو تطرق المنع الى الاجماع من الخلاف المتقدم او المتاخر فلا ارتياب في تحققه فيما بينهما حيث انقطع الخلاف السابق ولم يتجدد القول اللاحق وذلك من عهد السيد ابي المكارم بن زهرة الى زمن الشهيد كما لا يخفى على من طلب تراه فان اقوال هذه الطبقة المتوسطة متطابقة على الخمس عشرة وفتاوى اعيانهم بذلك ظاهرة لا تنكر وتصانيفهم المحفوظة المضبوطة تشهد بذلك وقطعهم فيها بالحكم بل الاجماع عليه وعدم نقلهم الخلاف فيه الا عمن سبق يكشف عما هنالك وهذا الاجماع قاض على ما بعده كاشف عن بطلان الخلاف الواقع قبله ٢
الثاني الاستصحاب فان الاصل عدم البلوغ والتكليف وبقاء الحجر والولاية ما لم يعلم الناقل عنه ولا يعلم الا باكمال الخمس عشرة فيكون بلوغا دون ما قبله وهو المط والاستصحاب حجة وفاقا لجمهور المحققين من

الفقهاء والاصوليين ويدل عليه مع استقراء ما يتعلق به من الاحكام
الشرعية وتتبع النصوص الواردة في موارده الجزئية وعدم المندوحة
عنه في الادلة السمعية ما استفاض به النقل عن الائمة عم الطاهرين ان
اليقين لا ينتقض الا باليقين وهذا بعمومه يقتضي حجية الاستصحاب في المنفي
والمثبت والثابت والزائل والصريح واللازم والمظنون والمشكوك والموضوع
والحكم والمطلوب بالاستصحاب في المسئلة اثبات الحكم اذ المعتبر فيها حكم
السن المعلوم الاصل لا اصل السن المعلوم الحكم فالموضوع والحكم هنا
متعاكسان في الاستصحاب فلو علم سن البلوغ ولم يعلم بلوغ ذلك السن يقتضي
الاستصحاب نفي الاكثر بخلاف ما لو بلغ سنا ولم يعلم انه بلوغ فان الاصل عدم
البلوغ به كما عرفت ومقتضاه نفي الاول نعم لو قيل ان البلوغ شرعا
هو بلوغ ~~فان الاصل عدم البلوغ به كما~~ الحلم والسن كاشفا كان المشتبه
الموضوع والمنفي بالاستصحاب الاقل اذ الاصل عدم بلوغ الحد الكاشف
لكنه خلاف ما عليه الاصحاب في ان السن بلوغ في الشرع وان كانت العلة
فيه كشفه عن غيره ومن كان كذلك واشتبه الحال فالمشتبه هو الحكم دون
الموضوع وموضوعية البلوغ لبعض الاحكام لا ينافي كونه حكما لان الحكم
قد يكون موضوعا لحكم اخر ولا استحالة في ذلك مع اختلاف الجهة ومثله
كثير واقوى وجوه الاستصحاب هنا واخصها بالمدعى واغناها عن
الضمائم استصحاب عدم البلوغ فانه نفي صريح والمطلوب منه عين المستصحب
دون لوازمه ويتمسك به لا يتوقف على صحة عدم القول بالفصل ونحوه
وهو من الامور القارة الثابتة كغيره واضافة الى ما يرجع الى الزمان

لا يخرج

لا يخرج عن القرار ومعنى اصل عدم البلوغ ان الاصل عدم حصول زمان
البلوغ لا انقضاء زمان عدم البلوغ واستصحاب المفاد انما يلزم لو
اريد الثاني دون الاول ويمكن ان يتمسك في المطلوب ايضا باصل البراءة
من التكليف لا لكونه حادثا منفيا باصل العدم لرجوعه الى الاستصحاب
ولا للاصل الشرعي المستفاد من نحو قولهم عم كل شيء مطلق حتى يرد
فيه نهي والناس في سعة ما لم يعلموا وكلما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع
عنهم فان المفهوم من ذلك سقوط التزاحم للاتصال لبيان موجود
وهو الخطاب العام الصالح لكل مميز لان ذلك مشروط بالبلوغ ولم
يثبت قبل اكمال الخمس عشرة الثالث ظاهر الكتاب العزيز ويتعلق المطلوب
من ايات منها قوله تعالى وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح فان انستم
منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم علق الامر بدفع اموال اليتامى عند
استئناس الرشد منهم على ما اشترط في ذلك من بلوغ النكاح فدل
بمفهوم الشرط الذي هو حجة عند المحققين ومراد في الاية بنص جمهور
الفقهاء والمفسرين على انتفاء الحكم بانتفاء الشرط المذكور وانتفاء
الحكم بالدفع المشروط بايناس الرشد ليس لجواز الدفع مطلقا والا
لزم ان يكون البالغ اسوأ حالا من غير البالغ فتعين ان يكون لا
متناع الدفع اليه مطلقا وان اونس منه الرشد وهذا هو معنى الحجر
على الصغير ومقتضاه ان من لم يبلغ النكاح محجور عليه بعدم البلوغ
والمراد به من لم يقدر على الانزال ولم يبلغ في شهوة النكاح
مبلغ الرجال او ما هو اعم من ذلك ومن احسن من فسر بالشهوة
والقدرة على الانزال بالوطء اذا لم يعزل وكيف فالمعنى المأخوذ

في عدم بلوغ النكاح سنا وللاسناد المميز وحدود الابتلاء التي
هي في الغالب من العشر الى الخمس عشرة واحقها بالدخول سن الاحتلام
وتوقع بلوغ النكاح وهي من الثانية عشر الى السادسة عشر ولولا
الاجماع على تحقق البلوغ شرعا باكمال الخامس عشرة لكان داخلا ايضا وحيث
ثبت خروجه عن الاية بالاجماع ودخول ما دونه من الحدود فيها بمقتضى
العموم مع انتفاء الصارف ثبت ان البلوغ يجب بسن هو الخمس عشرة والاعتراض
هنا قد يتأتى من وجوه الاول ان اذا قد تخرج عن الظرفية فلا يكون شرطا
وهذا في الاية ممكن على ان تكون حتى جارة واذا في موضع جر بها والمعنى
ابتلوا اليتامى الى وقت بلوغ النكاح وح فلا دلالة فيها على ان البلوغ ح
شرط في دفع المال كما بني عليه الاستدلال وجوابه ان القول بخروج اذا
عن الظرفية نادر ضعيف وجمهور النحاة على انها لا تخرج عنها ولو صح
فلا ريب انه خلاف الغالب والظاهر المتبادر فلا يحمل عليه التنزيل الا لضرورة
ولا داعي اليه هنا والحمل عليه مع ضعفه لفظا محتمل معنا اما اولا فلاقتضائه
انقطاع الابتلاء ببلوغ النكاح حيث جعل غاية له وليس كذلك لان زمان
الابتلاء مستمر في ظهور الرشد ووجوب دفع المال واما ثانيا فلان الظاهر
على هذا التقدير ان المراد بايناس الرشد الذي هو شرط في دفع المال ما
كان سببا عن الابتلاء المامور به السابق على بلوغ النكاح ومقتضى
ذلك بقاء الحجر على البالغ الرشيد اذا لم يؤنس منه رشد قبل بلوغ النكاح
وانتفاءه عمن لم يبلغ النكاح اذا اونس منه الرشد لانتفاء الشرط
الاول وهو ظ ووجوده في الثاني اذ المراد من الامر بالابتلاء
الى بلوغ النكاح حصوله قبله لا استمراره اليه لان الابتلاء

متى

متى وجد وتبين به الحال لم يتكرر ولو تكرر فالمرة تكفي في هذا الامر ولو بني
الكلام في الشرط على خلاف الظاهر فاما ان يراد به ايناس الرشد مطلقا
وايناسه بعد البلوغ ويلزم على الاول جواز دفع المال الى غير البالغ اذا
ابتلي واونس منه الرشد واهماله بدونه الى ان يظهر الرشد بنفسه وان
طال الزمان وسهل الاختبار واما الثاني فمع حصول المطلوب به يلزم
جواز الاهمال كما في الاول وقد علم من ذلك ان اذا في الاية ظرف على
الاصل فيه وان الكلام لا ينتظم الا به والمعنى لا يستقيم به فقط احتمال
خروجها عن الشرط بخروجها عن الظرفية نعم على الظرفية يحتمل الخروج عن شرطيه
بتقدير العامل والمعنى وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح نظرتم او
ابتلوهم حتى تنظروا في وقت بلوغهم النكاح فان انستم منهم رشدا
فادفعوا اليهم اموالهم وهذا وان صح وصح الاستدلال به غير انه يستدعي
تقديرا في الكلام وخروجا عن الظاهر في اذا من تضمنها معنى الشرط في الغالب
فالاصوب اذا ان يكون للشرط كما هو الاصل فيها وجوابها مجموع الشرط
والجزاء في قوله فان انستم وحتى حرف ابتداء وغايتها مضمون الجملة التي
بعدها وهو دفع المال عقيب ايناس الرشد الواقع عقيب بلوغ النكاح
وانما كان كذلك لان دفع المال في الاية مشروط بايناس الرشد فيكون
متاخرا عنه وهذا الدفع اي الدفع بشرط الايناس مشروط بالبلوغ
فيكون المشروط بشرط المتقدم عليه متاخرا عن البلوغ الذي هو شرط
فيه وترتيب الشروط بحسب الوقوع على ترتيبها في الذكر لانها في الاية قد
تلاحقت ووقعت على التوالي ولو تعاكست كان الشرط المقدم في الذكر
متاخرا في الوجود والمؤخر في الذكر مقدما في الوجود فلو اريد

نقل المضمون اليه حتى اذا دفعوا اليهم اموالهم ان رشدوا وبلغوا ولا يصح ان بلغوا
ان رشدوا الا انه يقتضي ان يكون الرشد شرطا في البلوغ والامر بالعكس ومن
ثم قال للعبد على نذر ان شربت ان اكلت فاكل ثم شرب التزم بخلاف ما لو
شرب ثم اكل فلو عكس انعكس الثاني توقف الاستدلال على حجية مفهوم
الشرط والكلام فيه ظ معروف وعموم المفهوم وقد منع العلامة في النخ مع
قوله بحجية المفهوم نظرا الى حصول المخالفة بسلب العموم كعموم السلب وان
النزاع في مفهوم الشرط يعم التعليق بان وغيرها من كلمات الشرط وظ
جملة من كتب الاصول كالنهاية والتهذيب والمحصول قصر الخلاف على الاول وان
التعميم على تقديره يتناول التعليق باذا وهو في حيز المنع لعدم وضوح معنى
الشرط فيها فانها موضوعة للجزم بالوقوع والعرض الذي هو معنى الشرط
ينافيه اوينافيه ثم ان ذلك كله لو سلم فاللازم منه هنا عدم وجوب دفع
المال قبل البلوغ وهو اعم من تحريم الدفع فلا يتم التقريب والجواب ما
تقرر في محله من حجية مفهوم الشرط والعهدة فهم العرف وتبادر اختصاص
الحكم بمورد الشرط حتى كاد يلحق بالمنطوق لغاية وضوحه ومنعه مكابرة
باللسان كالحكم به الوجدان والاختصاص بمورد الشرط يقتضي الانتفاء في
غيره مطلقا فيعم وليس الحكم في المنطوق بعموم الاثبات لكون المفهوم سلب العموم
بل نفس الاثبات في محل النطق ومفهوم السلب عما عداه ويلزمه عموم
السلب ومحل النزاع في اشتراط مفهوم الشرط هو التعليق على ما يفيد
مطلقا كما يقتضيه اطلاق كلام الاكثرين وعموم الادلة واستدلال من
بالحجية من الفقهاء وغيرهم بنحو مفهوم من وما وغيرهما من كلم المجازات

في ما شاع التحرير محل النزاع

العقلية في حجية مفهوم الشرط وعمومه

المتضمنة

المتضمنة لمعنى الشرط وكتب الاستدلال مشحونة بذلك وتعبير بعض الاصوليين عنه
في الغالب وكلامه في كتابيه في مقام الاستدلال كالصريح في العموم ويقوينه
الحمل المذكور اذا كان محل النزاع عاما دخل في جملة مفهوم اذا فانه ظرف يتضمن
معنى الشرط باتفاق النحاة والشرط فيه بمعنى الفرض كما في غيره لكن يجب
في المفروض به ان يكون متحققا فهو لفرض المحقق بمعنى جعله بمنزلة المشكوك الذي
يفرض ودلالته على التحقق بالالتزام فلا ينافي الفرض ولا ينافيه وارادة
المفهوم من الاية تقتضي دلالتها على تحريم دفع المال قبل بلوغ النكاح وذلك
ظ ان كان المقصود بالامر هنا رفع الحجر المفهوم من النهي الذي تقدمه في قوله
سبحانه ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما او قلنا ان مفهوم
الامر نهي كما قد يستفاد منه في العرف والا فالتحريم يثبت لكونه مولوا ان لم
عدم الوجوب هنا فان الخطاب في الاية للاولياء والدفع اما ان يجب
عليهم او يحرم ولا ثالث لهما الثالث ان الاستدلال كما يتم لو اريد ببلوغ النكاح
حصول الانزال وصلاحية الشخص لان ينزل بالوطي ونحوه وذلك غير متعين
لاحتمال ان يكون المراد بلوغ الوقت الذي يصلح النكاح صلاحية نوعية وان
استخلفت عنه القابلية الشخصية في بعض الافراد والصلاحية النوعية
حاصلة في الاربع عشر بل في الثلث عشر ايض فلا دلالة في الاية على نفي البلوغ
بهما والجواب عنه اما اولا فبان بلوغ النكاح في العرف هو ان يبلغ الصبي و
يدرك وهو عين بلوغ زمان النكاح لصحة سلبه وما عن بيت له الثاني
واقل ما يصدق معه صلاحية الشخص لان ينكح واما مجرد القابلية النوعية فلا
يتحقق معه الصدق بشهادة العرف واما ثانيا فلانه لو اريد من بلوغ
النكاح بلوغ وقت النكاح فالظ ارادة الزمان الذي يغلب فيه
ذلك بكثرة والغلبة منتفية فيما دون الخمس عشرة فلا يتحقق به بلوغ
النكاح وارادة التحقق في الجملة ولو مع سبيل الندرة يقتضي

صدق بلوغ النكاح بالاثنى عشرة بل دونها ايض بناء على ان ما فوق العشرة
محتمل للاحتلام واما ارادة ما تجاوز حدا لوقوع ولم يبلغ الغلبة فلا
دليل عليه من اللفظ والبناء عليه مع ذلك تحكم محض ومنها قوله سبحانه وما
اذا بلغ الاطفال منكم الحلم فليستاذنوا كما استاذن الذين من قبلهم فالاستدلال
بهذه الاية يستدعي تمهيد مقدمات الاولى بلوغ الحلم كبلوغ النكاح و
نعتبر في صدقه القابلية بحسب الشخص لا فعلية الانزال اما مطلقا او مع
التقييد بالمنام كالاحتلام اما القابلية النوعية وهي بلوغ السن الذي
يتفق فيه ذلك فلا يصدق معها بلوغ الحلم بتا ولا اعتقاديا والدليل عليه
تبادر الغير وصحة السلب ونص اهل اللغة في معنى الحلم قال الفرق والحلم
بالضم والاحتلام الجماع في النوم وفي المصباح المنير وحلم الصبي احتلم
ادرك وبلغ مبالغ الرجال فهو حالم ومحتلم وفيه ادرك الغلام بلغ الحلم
وبلغ الصبي احتلم وادرك وفي الغريبين في الحديث انه امر معاذا ان
ياخذ من كل حالم دينار قال ابو الهيثم اراد بالحالم كل من بلغ الحلم حلم او
لم يحتلم ومنه الحديث الغسل يوم الجمعة واجب على كل حالم وفي المغرب حلم
الغلام احتلم من باب طلب والحالم المحتلم في الاصل ثم عم فقيل لمن بلغ مبلغ
الرجال حالم وهو المراد في الحديث خذ من كل حالم دينارا وفي النهاية في معنى
الحديث اراد بالحالم من بلغ الحلم وجرى عليه حكم الرجال سواء احتلم او
لم يحتلم ومنه الحديث غسل الجمعة واجب على كل حالم وفي رواية على كل محتلم اي بالغ
مدرك والظ انه اراد بقوله وجرى عليه حكم الرجال بمعنى بلغ مبلغ الرجال
كما قاله غيره ودل عليه ظ كلامه في حديث الغسل ولو كان المراد به من جرى
عليه الحكم شرعا فالمقصود بيان المعنى المراد دون حقيقة اللفظ فان الحقيقة اللغوية لا
تثبت بالحكم الشرعي واما ما في الفائق في معنى الحديث قيل المراد كل من بلغ

وقت

وقت الحلم حلم او لم يحتلم فالظ انه اراد بالقيل ما حكاه الهروي عن ابي الهيثم
والمراد به وقت الادراك والبلوغ بالاحتلام وشبهه دون السن فلا ينافي
ما قلناه الثانية حكم الاستيذان وهو واجب على من بلغ الحلم كما في البيان
ومجمع البيان وجوامع الجامع وروض الجنان وكنز العرفان وايات الاحكام
والمسالك الجوادية وقلائد الدرر وقل من تعرض لذلك في كتب الفروع ومن
ثم لم يشتهر الحكم بين الناس حتى صار كالشرعية المنسوخة والدليل على الوجوب
مضافا الى امر الكتاب الذي هو احق الاوامر بالايجاب واطلاق النهي في قوله
تعالى لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستانسوا وتسلموا على اهلها وما في التهجم
على المساكن المختصة من الاذية والخروج عن الاداب العقلية والشرعية ما
رواه ثقة الاسلام عن محمد بن قيس في الصحيح عن ابي جعفر عم قال ليستاذنكم
الذين ملكت ايمانكم والذين لم يبلغوا الحلم منكم ثلث مرات من قبل صلوة
الفجر وحين تضعون ثيابكم من الظهيرة ومن بعد صلوة العشاء ثلث عورات
لكم ليس عليكم ولا عليهم جناح بعدهن طوافون عليكم ومن بلغ الحلم منكم فلا
يلج على امه ولا على اخته ولا ابنته ولا على من سوى ذلك الا باذن وعن جراح
المدايني عن ابي عبد الله عم قال ليستاذن الذين ملكت ايمانكم والذين لم
يبلغوا الحلم منكم ثلث مرات كما امركم الله تعالى ومن بلغ الحلم فلا يلج على امه
ولا على اخته ولا على خالته ولا على ما سوى ذلك الا بالاذن وعن ابي ايوب
الخزاز في الصحيح عن ابي عبد الله عم قال يستاذن الرجل اذا دخل على ابيه
ولا يستاذن الاب على الابن قال ويستاذن الرجل على ابنته واخته اذا
كانتا متزوجتين وعن محمد بن علي الحلبي قال قلت لابي عبد الله عم الرجل
يستاذن على ابيه قال نعم قد كنت استاذن على ابي وليست امي عنده
انما هي امراة ابي توفت امي وانا غلام وقد يكون من خلوتهما ما لا

احب ان افاجئها عليه ولا يحبان ذلك مني والسلامة احسن واصوب والظاهر ان
السؤال عن الوجوب فان الجواز لا يسئل عنه والتعليل لا ينافيه بل يؤكده وعن
جابر عن ابي جعفر ع عن جابر بن عبد الله الانصاري قال خرج رسول الله
يريد فاطمة ع وانا معه فلما انتهى الى الباب وضع عليه يده فدفعه ثم قال السلام
عليكم فقالت فاطمة ع عليك السلام يا رسول الله قال ادخل قالت ادخل يا رسول
قال ادخل انا ومن معي قالت يا رسول الله ليس علي قناع قال يا فاطمة خذي
فضل ملحفتك فقنعي به راسك ففعلت ثم قال السلام عليكم فقالت وعليكم السلام
يا رسول الله قال ادخل قالت نعم قال انا ومن معي قالت ومن معك قال جابر فدخل
رسول الله ص ودخلت فاذا وجه فاطمة ع اصفر كانه بطن جرادة فقال رسول الله
ما لي ارى وجهك اصفر قالت يا رسول الله الجوع فقال ص اللهم مشبع الجوعة
ودافع الضيعة اشبع فاطمة بنت محمد ص قال جابر فوالله نظرت الى الدم يتحدر
من قصاصها حتى عاد وجهها احمر فما جاعت بعد ذلك اليوم وفي مجمع البيان
روي ان رجلا قال للنبي ص استاذن على امي فقال نعم قال انها ليس لها
خادم غيري افاستاذن عليها كلما دخلت قال اتحب ان تراها عريانة قال
الرجل لا فاستاذن عليها وفي الكشاف اهل الجاهلية يقول الرجل منهم اذا
دخل بيتا غير بيته حييتم صباحا حييتم مساء ثم يدخل وربما اصاب الرجل
مع امراته في لحاف واحد فصد الله عن ذلك وعلم الاحسن والاجمل فكم من
باب من ابواب الدين هو عند الناس كالشريعة المنسوخة قد تركوا العمل
وباب الاستيذان من ذلك بينا انت في بيتك اذ رعف عليك الباب
بواحد من غير استيذان ولا تحية من تحايا اسلام ولا جاهلية وهو ممن
سمع ما انزل الله فيه وما قال رسول الله ص ولكن اين الاذن الواعية وقال في تفسير

قوله

قوله تعالى والذين لم يبلغوا الحلم منكم والمعنى ان الاطفال ماذون لهم في الدخول
بغير اذن الا في العورات الثلث فاذا اعتاد الاطفال ذلك ثم خرجوا من حد
الطفولة بان يحتلموا ويبلغوا السن التي يحكم فيها عليهم بالبلوغ وجب ان يفطموا عن
تلك العادة ويحملوا ان يستاذنوا في جميع الاوقات كالرجال الكبار الذين لم يعتادوا
الدخول عليكم الا باذن وهذا مما الناس في غفلة وهو عندهم كالشريعة المنسوخة
وعن ابن عباس اية لا يؤمن بها اكثر الناس اية الاذن واني لامر
جاريتي ان تستاذن علي وسئل عطاء استاذن على اختي قال نعم وان كانت في
حجرك تمونها وتلا هذه الاية وعنه ع ثلث جحدهن الناس الاذن كله وقوله ان اكرمكم
عند الله اتقاكم فقال ناس اعظمكم بيتا وقوله واذا حضر القسمة وعن ابن مسعود
عليكم ان تستاذنوا على ابائكم وامهاتكم واخواتكم وعن الشعبي ليست منسوخة فقيل
له ان الناس لا يعملون بها فقال الله المستعان وعن سعيد بن جبير يقولون هي منسوخة
ولا والله ما هي منسوخة ولكن الناس تهاونوا بها وفي التفسير الكبير هل يعتبر
الاستيذان على المحارم الجواب نعم عن عطاء بن يسار ان رجلا سئل النبي ص
استاذن على امي فقال النبي ص نعم اتحب ان تراها عريانة وسئل رجل
حذيفة استاذن على اختي فقال ان لم تستاذن عليها رايت ما يسوؤك
وقال عطاء سئلت ابن عباس استاذن على اختي وانا انفق عليها قال نعم
ان الله تعالى يقول واذا بلغ الاطفال منكم الحلم فليستاذنوا ولم يفرق بين من
كان اجنبيا او ذا رحم قال والحكمة في ايجاب تقديم الاستيذان هي ما نبه
الله عليها في قوله ليس عليكم جناح ان تدخلوا بيوتا غير مسكونة فدل
بذلك على ان الذي لاجله الدخول الا على هذا الشرط هو كون البيت مسكونة
اذ لا يامن انه من هجم بغير استيذان ان يهجم على ما لا يحل وان ينظر الى ما
لا يحل له النظر اليه من عورة او على ما لا يحب القوم ان يعرفه من الاحوال
ولانه تصرف في ملك الغير فلا بد ان يكون برضاه والا اشبه الغصب

الثالثة ان من لم يبلغ الحلم من الاطفال لا يجب عليهم الاستيذان مطلقا في
غير العورات الثلث فظا للاصل ونص الكتاب والسنة واما فيها فلان ايجاب
الاستيذان تكليف ولا تكليف على غير البالغ ولان ايجاب الاستيذان مشروط
ببلوغ الحلم فينتفي بانتفاء شرطه مطلقا عملا بعموم المفهوم وحكى الشيخ في التبيان
عن الجبائي القول بوجوب الاستيذان على المميز في الاوقات الثلثة اخذا
بظاهر الامر قال وقال قوم في ذلك دلالة على انه يجوز ان يؤمر به الصبي الذي
لا يعقل لانه امر بالاستيذان الرابع عموم الاحاديث الدالة على رفع القلم
عن الصبي حتى يحتلم وان انقطاع يتم اليتيم هو الاحتلام والتقريب فيهما
معلوم مما ذكرنا الخامس النصوص الدالة عليه بالخصوص منها ما روي عن
النبي ص انه قال اذا استكمل المولود خمس عشر سنة كتب ماله وما عليه واخذ
منه الحدود وما روي ان عبد الله بن عمر عرض عليه عام بدر وهو ابن ثلثة عشر
سنة فرده وعرض عليه عام احد وهو ابن اربع عشرة سنة فرده ولم
يره بالغا وعرض عليه عام الخندق وهو ابن خمس عشرة سنة فاجازه في المقاتلة
واوردها الشيخ في ف وط في كره والحديث الثاني حديث مشهور رواه جملة من
ارباب المغازي والسير ممن يوثق بهم بنقلهم وفي عيون الاثر ان عمر بن
عبد العزيز لما حدث به دعا كاتبه فقال اعجل على كاتبنا الى الامصار كلها فان
رجالا يقدمون الي يستفرضون لابنائهم واخوانهم فانظروا من فرضت له
فاسئلوهم عن اسنانهم فمن كان منهم ابن خمس عشرة سنة فافرضوا لهم في
المقاتلة ومن كان دون ذلك فافرضوا لهم في الذرية وفيه انه ص رد يوم
احد ايضا اسامة بن زيد وزيد بن ثابت واسيد بن ظهير ثم اجازهم يوم
الخندق وهم ابناء خمس عشرة سنة وان من جملة رد في ذلك اليوم البراء بن عازب وابو سعيد الخدري وزيد بن

ادقم

ارقم وفي تقريب ابن ان البراء بن عازب استصغر يوم بدر قال وكان هو
وابن عمر لدة ومنها ما رواه ثقة الاسلام الكليني والشيخ في في ويب في الكافي عن
ابن محبوب وابن ادريس في مستطرفات السرائر نقلا من كتاب المشيخة للحسن بن محبوب
المرادي عن عبد العزيز عن حمزة بن حمران قال سئلت ابا جعفر ع قلت
له متى يجب على الغلام ان يؤخذ بالحدود التامة ويقام عليه ويؤخذ بها
فقال اذا خرج عنه اليتم وادرك قلت فلذلك حد يعرف به فقال اذا احتلم
او بلغ خمس عشرة سنة او اشعر او انبت قبل ذلك اقيمت عليه الحدود التامة واخذ
بها واخذت له قلت فالجارية متى تجب عليها الحدود التامة وتؤخذ بها
وتؤخذ لها قال ان الجارية ليست مثل الغلام ان الجارية اذا تزوجت ودخل
بها ولها تسع سنين ذهب عنها اليتم ودفع اليها مالها وجاز امرها في الشراء
والبيع واقيمت عليها الحدود التامة واخذ لها بها قال والغلام لا يجوز امره
في الشراء والبيع ولا يخرج من اليتم حتى يبلغ خمس عشرة سنة او يحتلم او يشعر او
ينبت قبل ذلك وهذه الرواية صحيحة في المط وحمزة بن حمران هو حمزة بن حمران
ابن اعين وهو من مشاهير الرواة من ال اعين وقد ذكر علماء الرجال ان له
كتابا يرويه عنه عدة من اصحابنا والطريق في بعضها صفوان بن يحيى وقد
روى عنه ايضا عبد الله بن مسكان وابن بكير وابن ابي عمير والحسن بن محبوب
كما في هذه الرواية وهؤلاء ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم
ورواياتهم عنه تشير الى مقبوليته واعتبار رواياته وهو مع ذلك كثير
الرواية سديد الحديث وال اعين اهل بيت كبير في الشيعة ولهم
مدائح كثيرة وردت في الاخبار وذكرها علماء الرجال وحمزة هذا من اصحاب الباقر والصادق ع
لكن روايته عن الص ع اكثر واشهر وظاهر النجاشي انه من اصحاب الصادق ع

في كلام ... حمزة بن حمران
وال اعين وان حمزة
من اصحاب الباقر والصادق

خاصة وهو المستفاد من رسالة ابي غالب الزراري حيث ذكر فيها لقاء حمران بن
اعين علي بن الحسين عم والباقر عم والصادق عم ولقاء زرارة الصادق عم ولقاء
حمزة بن حمران ومحمد بن حمران وعبيد بن زرارة الصادق عم وفي بعض نسخ الحديث عن
حمزة بن حمران عن حمران قال سألت ابا جعفر عم وهكذا اورده الشيخان المتأخران
صاحبا الوسائل والوافي فيهما والذي وجدته في بعض النسخ المصححة من في وسب
رواية حمزة بن حمران عنه عم كما نقلناه وقد اورده ابن ادريس في المستطرفات
كذلك وكأنه الاصح وقد نص الشيخ في الرجال على كونه من اصحاب الباقر عم و
على تقدير توسط حمران فهو حمران بن اعين ابو حمزة اذ لا اشتراك فيه وهو
في اعلى طبقات الحسن والجلالة وقد وردت فيه روايات كثيرة تدل على عظم محله
وجلالة قدره وهو من اجلة المتكلمين والقراء المشهورين وهو احد الوكلاء
والقوام كما ذكره الشيخ وقد رفعه شيخنا المجلسي طاب ثراه في شرح الفقيه
وفي رسالة ابي غالب ان حمران لقي سيدنا وسيد العابدين علي بن الحسين عم
وكان من اكبر مشايخ الشيعة المفضلين الذين لا شك فيهم وكان احد
حملة القرآن وممن يعد ويذكر في كتب القراءة وروي انه قرأ على ابي جعفر محمد
ابن علي عم قال وكان مع ذلك عالما بالنحو واللغة والاصح عندي توثيقه
فان ما ورد فيه من المدائح الجليلة مع ما اشرنا اليه هناك لا تقصر عن توثيق
بعض علماء الرجال واما عبد العزيز العبدي فهو وان لم ينص عليه علماء
الرجال بمدح ولا قدح الا ان رواية الحسن بن محبوب عنه هنا ووقوعها
في كتاب المشيخة على ما نص عليه ابن ادريس تدل على روايته معتمدة مقبولة
قال الشيخ ابو علي الطبرسي في كتاب اعلام الورى باعلام الهدى ومن
ثقات المحدثين والمصنفين من الشيعة الحسن بن محبوب الزراد

وقد

وقد صنف كتاب المشيخة الذي هو في اصول الشيعة اشهر من كتاب المزني و
امثاله وقال ابن ادريس في الباب الاخير من ابواب السرائر الذي وضعه لذكر
المستطرفات من كتب المشيخة المصنفين والرواة المحصلين ومن ذلك ما
استطرفناه من كتاب المشيخة تصنيف الحسن بن محبوب الزراد صاحب الرضا ع
وهو ثقة عند اصحابنا جليل القدر كثير الرواية احد الاركان الاربعة في عصره ثم
ساق الروايات ومن جملتها رواية حمزة بن حمران المذكورة ثم قال بعد ايرادها
تمت الاحاديث المنتزعة من كتاب الحسن بن محبوب الزراد الذي هو كتاب المشيخة
وهو كتاب معتمد وناهيك بذلك من مثله والتقريب في هذه الرواية انها
دلت على ان حد ادراك الغلام وخروجه عن اليتم بلوغ خمس عشرة سنة و
بلوغ الخمس عشرة هو كمالها دون الاخذ فيها للفرق الظاهر بين بلوغ الشيء
والبلوغ الى الشيء فان المفهوم من الثاني خروج الشيء الذي جعل
غاية بخلاف الاول فان المتبادر من بلوغ اقصاه والوصول الى منتهاه و
مرجعه الى حصول ذلك الشيء دون الوصول اليه وايضا فان خمس عشرة كالعشرة
اسم لمجموع العدد وبلوغ المجموع حقيقة لا يكون الا بالكمال ولو اريد
الكمال على اكمال الاربع عشرة لقيل الى الخامس عشر كما يقال الى العاشر ويراد
به اكمال التسع وقد تطلق اسماء الاعداد الموضوعة للمجموع على مراتبها
كما سيجيء في تحديد البلوغ بالست عشرة ولكن ذلك مجاز لا يصار
اليه الا بقرينة تدل عليه والاصل في الكلام الحقيقة وبناء الاستدلال
الشرعي على الظاهر فلا ينافيه الاحتمال المخالف له ومنها ما رواه
الشيخان في كا ويب في الصحيح عن ابن محبوب والمراد به الحسن بن
محبوب الزراد عن ابي ايوب الخزاز الثقة في يب عن ابي ايوب عن يزيد

في كتاب الحدود منه

الكناسي عن ابي جعفر عم قال الجارية اذا بلغت تسع سنين ذهب عنها اليتم
وزوجت واقيم عليها الحدود التامة عليها ولها قال قلت الغلام اذا زوجه
ابوه ودخل باهله وهو غير مدرك اتقام عليه الحدود وهو على تلك الحال
قال فقال اما الحدود الكاملة التي تؤخذ بها الرجال فلا ولكن يجلد في
الحدود كلها على مبلغ سنه فيؤخذ بذلك ما بينه وبين خمس عشرة سنة ولا تبطل
حدود الله في خلقه ولا تبطل حقوق المسلمين بينهم وما رواه الشيخ في يب
في كتاب النكاح في الصحيح عن الحسن بن محبوب عن ابي ايوب الخزاز عن يزيد
الكناسي في حديث له قال قلت لابي جعفر عم افيقام عليها الحدود وتؤخذ
وهي في تلك الحال وانما لها تسع سنين ولم تدرك مدرك النساء في الحيض قال
نعم اذا دخلت على زوجها ولها تسع سنين ذهب عنها اليتم ودفع اليها مالها
واقيمت الحدود التامة عليها ولها قلت فالغلام يجري في ذلك مجرى الجارية
فقال يا ابا خالد ان الغلام اذا زوجه ابوه ولم يدرك كان الخيار له اذا
ادرك وبلغ خمس عشرة سنة او يشعر في وجهه او ينبت في عانته قبل ذلك قلت
فان زوجه ابوه ودخل بها وهو غير مدرك اتقام عليه الحدود وهو في تلك
الحال قال اما الحدود الكاملة التي تؤخذ بها الرجال فلا ولكن يجلد في
الحدود كلها على قدر مبلغ سنه فيؤخذ بذلك ما بينه وبين خمس عشرة سنة
الحديث والطريق الى الراوي وهو يزيد الكناسي في الروايتين صحيح واما
يزيد الكناسي فان كان هو ابو خالد يزيد القماط الثقة فالحديث صحيح
ويؤيده الاتحاد اتحاد الاسم والكنية وان الشيخ ذكر الكناسي في رجاله
ولم يذكر القماط والنجاشي ذكر القماط ولم يذكر الكناسي مع كثرة
روايتهما وعلى تقدير المغايرة فالحديث حسن لما حكاه في الايضاح عن

السيد

السيد الصفي الدين محمد بن سعد الموسوي عن الدارقطني من محدثي العامة
ان يزيد الكناسي شيخ من شيوخ الشيعة وروى عن ابي جعفر عم وابي عبد الله عم
لكنه ضبط بالباء الموحدة والراء المهملة وايضا فان الحسن بن محبوب الزراد
يروي عنه كما اتفق في هذه الرواية وغيرها وقد عرفت انه ممن اجمعت العصابة
على تصحيح ما يصح عنه قال في الوجيزة في يزيد وابو خالد الكناسي ممدوح و
تدعيه جملة المشاهير المتكررين في الاسانيد في كتاب الصوم من الثلثة وهذا يقتضي
حسنا فيه مع انجبار ضعفه لو كان بعمل الاصحاب واستنادهم الى روايته في هذا
الباب ومنها ما رواه ثقة الاسلام الكليني في كا والصدوق في يه في الصحيح والشيخ
في يب بطريق فيه علي بن السندي وحديثه يقرب من الصحيح عن معوية ابن
وهب وهو ثقة مشهور قال سألت ابا عبد الله عم في كم يؤخذ الصبي بالصيام
قال ما بينه وبين خمس عشرة سنة واربع عشرة سنة فان صام قبل ذلك فدعه
وفي يه ما بينه وبين خمس عشرة سنة او اربع عشرة سنة بالعطف باو وهو اوضح
والمعنى في العطف بالواو كما في كا ويب يرجع اليه لاستحالة ارادة الجمع
هنا كما هو ظاهر ووجه الدلالة في الرواية انه قد جعل فيها ما تقدم على الخمس عشرة
او الاربع عشرة وقتا للتمرين والاخذ على سبيل التاديب كما يقتضيه السياق
والترديد بين العددين المذكورين ومقتضى ذلك حصول البلوغ باحد
الامرين لكن يمتنع ان يكون بالاول والا لم يكن الزمان المتوسط بينه و
بين الاكثر تمرينا واللازم من الترديد كونه كذلك فيجب ان يكون بالاكثر و
هو الخمس عشرة والمراد منه على ما سبق نفس الحد الذي لا يتم الا بالمجموع فلا
يتحقق البلوغ الا بكماله والوجه في الترديد بين العددين التنبيه على الفرق بين

المتوسط بينهما والمتقدم عليهما في التضييق وعدمه فان الصبي يضيق عليه فيما
الاربع عشرة والخمس عشرة بخلاف ما تقدمهما من الزمان فانه لا يضيق عليه فيه و
لبعده عن البلوغ ومنها ما رواه الشيخ في يب في الصحيح عن معوية بن وهب قال
سئلت ابا عبد الله عم في كم يؤخذ الصبي بالصلوة فقال فيما بين سبع سنين و
ست سنين قلت كم يؤخذ بالصيام فقال فيما بين خمس عشرة واربع عشرة و
ان صام قبل ذلك فدعه فقد صام ابني فلان قبل ذلك فتركته والتقريب في هذه
الرواية واضح متى كان الاخذ فيما بين الاربع عشرة والخمس عشرة مترتبا وجب
ان لا يكون ما قبلهما ولا ما بينهما بلوغا فالبلوغ اما ان يكون باكمال العددين او
بما بعده لكن الثاني بط باجماع علمائنا بل الضرورة من المذهب فتعين الاول
وهو المط ومنها ما رواه الصدوق في الخصال باسناده عن العباس بن عامر
عمن ذكره عن ابي عبد الله عم قال يؤدب الصبي على الصوم فيما بين خمس عشرة سنة الى
ست عشرة سنة وما رواه في يه قال روى ان الغلام يؤخذ بالصيام ما بين اربع
عشرة الى ست عشرة الا ان يقوى قبل ذلك وهما نصان في المط ولا يقدح فيهما با
لارسال والجهالة لانجبارهما بعمل الاصحاب احتج العلامة لابن الجنيد بما رواه
الشيخ في يب عن ابي حمزة الثمالي عن ابي جعفر عم قال قلت له جعلت فداك كم
تجري الاحكام على الصبيان قال في ثلث عشرة او اربع عشرة قلت فان لم يحتلم
فيها قال وان لم يحتلم فان الاحكام تجري عليه والجواب عنه اولا بالطعن في
السند فان في الطريق السندي بن ربيع ويحيى بن المبارك وهما
مجهولان وعبد الله بن جبلة وهو واقفي وان كان موثقا وثانيا بمنع دلالته
على المط لاشتماله على الترديد المنافي للتعيين وقد يجاب عنه بحمل العطف على

التقسيم

في كتاب الصلوة منه

في كتاب الصوم منه

التقسيم او على الترديد من الراوي فان منزلة الامام تنافي الشك في الاحكام
اذا دار الامر بين الاقل والاكثر وجب البناء على الاكثر عملا بمقتضى الاصل
تبينا للتحديد بذكر ما هو المط فالاولى في الجواب حمل الرواية على التمرين مع
بقاء العطف على ظاهره فان الاستحباب يقبل التدريج بخلاف الايجاب ويمكن الاحتجاج
لابن الجنيد بعمومات التكليف وصحة توجه الخطاب الى المميز بين عقلا لوجود شرطيه
وهما العلم والقدرة وقد خرج عن ذلك من لم يبلغ اربع عشرة سنة بالنص او
الاجماع فيبقى غيره وبان ما دل على الخمس عشرة يحتمل ارادة الاخذ والانتهاء وليس
نصا في احدهما فيبنى على الاول احتياطا للعبادة وبان احوال البدن في
الانسان مترتبة على الاسابيع فيجب ان يكون بلوغه كذلك والسبع في الاسبوع
الاول او الثالث قطعا فيكون في الثاني وهو المط اما الاولى فبالعقل والنقل
اما الاول فلما ذكره الاطباء من ان استكمال الانسان وتراجعه في السنين
يشبه احوال القمر في استكماله وتراجعه في دوره فان القمر يبتدئ هلالا
ضعيفا ثم لا يزال يتزايد الى الليلة السابعة فيقوى ويشتد نوره ولا يزال في
الاشتداد حتى يصير في الليلة الرابعة عشرة بدرا كاملا تاما ثم يرجع فينقص
شيئا فشيئا حتى يكون في الواحدة والعشرين من الشهر كهيئته في السابع
منه ثم يزداد نقصه وخفاؤه الى ان ينتهي الى العدم والمحاق في الثمانية
والعشرين وهكذا الصبي اذا ولد كان ضعيف الخلقة نحيف التركيب الى ان
يتم له سبع سنين فاذا تم له ذلك استبان فيه اثار القوة في العقل والبدن
ثم لا يزال يترقى الى ان يتم له اربع عشرة سنة فاذا دخل في السنة الخامسة
عشرة دخل في الاسبوع الثالث وهناك يكمل عقله وتشتد قوته وتتحرك
فيه الشهوة ثم لا يزال يترقى على هذه الحال الى السنة الحادية والعشرين ثم
يدخل في الاسبوع الرابع وهو اخر اسابيع النشو والنماء فاذا تم له

ذلك باتمام السنة الثانية والعشرين انتقل الى سن الوقوف وهو السن
الذي يبلغ فيه اشده وذلك هو الاسبوع الخامس ويمتد الى ست وثلاثين
سنة ثم يبتدئ في الرجوع من بعد ذلك ويكون عوده كبدوه واما الثاني
فلما رواه الصدوق في يه عن امير المؤمنين عم انه قال يربى الصبي سبعا و
يؤدب سبعا ويستخدم سبعا ومنتهى طوله في ثلث وعشرين سنة وعقله
في خمس وثلاثين سنة وما كان بعد ذلك فبالتجارب وعن الصادق عم انه قال دع
ابنك يلعب سبع سنين ويؤدب سبع سنين والزم نفسك سبع سنين فان افلح
والا فانه ممن لا خير فيه وما رواه الكليني عن عيسى بن زيد عن ابي عبد الله عم قال قال
امير المؤمنين عم يثغر الصبي لسبع سنين ويؤمر بالصلوة لتسع ويفرق بينهم في
المضاجع لعشر ويحتلم لاربع عشرة وينتهي طوله لاحدى وعشرين سنة وينتهي
عقله لثمان وعشرين الا التجارب والجواب عن الاول بان البلوغ شرط ثالث
للتكليف مغاير للعلم والقدرة وهو في الاربعة عشر مشكوك فيه والشك فيه
يستلزم الشك في التكليف المشروط به والنص فالاصل عدم الشرط مع
الشك فيه كما هو المفروض وبانتفاء الشرط ينتفي المشروط وعن الثاني
اولا بان روايات الخمس عشرة منها ما هو نص في الاكمال ومنها ما هو ظاهر فيه
كما بيناه فلا اجمال وثانيا بان وجوب الاحتياط موقوف على التكليف فلو
توقف التكليف عليه لزم الدور وثالثا ان الاحتياط في نفسه لا يقتضي
الوجوب وانما يجب مع اشتغال الذمة بما يتوقف عليه وذمة الصبي
خالية عن الشواغل وعن الثالث بمنع اطراد الاسابيع في كل شيء حتى البلوغ
بالمعنى الذي يترتب عليه الاحكام الشرعية والوجه العقلي مع كونه ظنيا لا
يقتضيه والنقلي مسبوق بنفي احد فلا يدل على البلوغ وقوله يحتلم لاربع

عشرة

عشرة لا عموم له وانما المراد به الغلبة او الامكان في ذلك الزمان دون ما
قبله فان الاحتلام قد يتاخر عن المدة المذكورة احتج القائل بالثلث عشرة بما رواه
الشيخ في الموثق عن عمار عن ابي عبد الله عم قال سئلته عن الغلام متى تجب عليه الصلوة
قال اذا اتى عليه ثلث عشرة سنة فان احتلم قبل ذلك فقد وجبت عليه
الصلوة وجرى عليه القلم والجارية مثل ذلك ان اتى لها ثلث عشرة سنة او
حاضت قبل ذلك وجبت عليها الصلوة وجرى عليها القلم وعن عبد الله بن
سنان عن ابي عبد الله عم قال سئله ابي وانا حاضر عن قول الله تعالى
حتى اذا بلغ اشده قال الاحتلام قال فقال يحتلم في ست عشرة وسبع عشرة
ونحوها فقال اذا اتت عليه ثلث عشرة سنة كتبت له الحسنات وكتبت عليه
السيئات وجاز امره الا ان يكون سفيها او ضعيفا وما رواه الكليني والصدوق
في الموثق عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عم قال اذا بلغ الغلام ثلث عشرة
سنة كتبت له الحسنة وكتبت عليه السيئة وعوقب واذا بلغت الجارية
تسع سنين فكذلك وذلك انها تحيض لتسع سنين وما رواه المشايخ الثلثة
في الصحيح عن الحسن بن علي ابن زياد الوشا عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عم
قال اذا بلغ اشده ثلث عشرة سنة ودخل في الاربع عشرة سنة وجب عليه ما
وجب على المحتلمين احتلم او لم يحتلم وكتبت عليه السيئات وكتبت له الحسنات
وجاز له كل شيء الا ان يكون ضعيفا او سفيها والجواب اما عن الرواية
الاولى فبانها مع عدم صحة سندها لاشتمالها على جماعة من الفطحية قد تضمنت
بلوغ الجارية بالثلث عشرة سنة كالغلام وهو خلاف ما اجمعت عليه الامامية
من ان بلوغها لا يزيد على العشر وما هذا شانه فلا يصلح للاستناد
اليه في مقابلة ما تقدم من الادلة واما الروايات الثلثة الباقية فبان
الاصل فيها واحد وهو عبد الله بن سنان وانما التعدد في الطريق

اليه ضعيف فهي رواية واحدة غير نقية السند لاشتمال طريقيها الاولتين على رجال الفطحية والواقفية واشتمال الثالث على الحسن بن علي بن زياد الوشا وظاهر الاكثر عد حديثه من الحسن دون الصحيح بناء على ان الذي قيل في مدحه انه من وجوه هذه الطائفة وعيونها لا يبلغ حد التوثيق وهو الذي اختاره الشهيد الثاني قال في لك ورواية الحسن من الحسن ووصفها بالصحة في كلام بعض الاصحاب يراد به الصحة الاضافية دون الحقيقية ومع ذلك فالحديث مختلف الالفاظ مضطرب المتن وهو على ما رواه الشيخ يقتضي توقف البلوغ على الدخول في الرابع عشرة وهو خلاف المدعى وخلاف المستفاد مما رواه غيره من البلوغ بالثلث عشرة فانه غير البلوغ بالدخول في الاربع عشرة فلذا كان البلوغ الانثى بالتسع لا بالدخول في العشر وبلوغ الصبي على المشهور بالخمس عشرة لا بالدخول في السادس عشرة وهذا وان امكن دفعه بان اعتبار الدخول لتوقف العلم بالبلوغ عليه غالبا لا لكونه شرطا يتوقف عليه البلوغ في نفس الامر الا ان الاختلاف في الفاظ الرواية ووقوع مثل ذلك فيها يوجب الارتياب لعدم سلامة اللفظ المسموع من الابهام واحتمال تغيير المعنى المقصود بتصرف الرواة كما يتفق كثيرا وكيف كان فهذه الرواية لا تنهض حجة في مقابلة ما قدمناه من الاخبار لوهنها مع كثرتها واعتبار سند اكثرها واعتضادها بمقتضى الاصل والعمومات وظواهر الكتاب والسنة والاجماعات المنقولة والشهرة العظيمة وفيها ما هو صحيح السند نقي الطريق متعدد الطرق صريح الدلالة على نفي الثلث عشرة اعني صحيحة بن وهب فانه قد جعل فيها ما بين الاربع عشرة والخمس عشرة زمانا للتمرين والتاديب واقصى ما يتصور معه تحقق البلوغ بالدخول

في الخامس

في الخامس عشرة بناء على ان المراد من العدد بين الاخذ فيهما على خلاف الظاهر واما حصوله بالثلث عشر او الدخول في الرابع عشر مما لا ينافيه قطعا سواء اريد من العدد بين الاكمال او الشروع وحديث الثلث عشرة لا يصلح لمعارضة لعدم التكافؤ بينهما اما من جهة السند فظاهر واما من حيث الدلالة فلكون الصحيحة المذكورة نصا في نفي الاقل من الاربع عشرة مع امكان تطرق التاويل الى ما دل على الثلث عشرة بالحمل على الاستحباب المؤكد او تحقق البلوغ بغير السن من الاسباب المذكورة كما ذكره غير واحد من الاصحاب ولا ينافي ذلك قوله احتلم او لم يحتلم فان البلوغ قد يحصل بغير الاحتلام لا يقال يمكن ترجيح حديث الثلث عشرة بمخالفته لجميع العامة بخلاف الخمس عشرة فانه موافق لمذهب الاوزاعي والشافعي وابو يوسف ومحمد بن الحسن واحمد ابن حنبل كما علم مما سبق فيمكن حمل ذلك على التقية فانها احدى المحامل والسبب الاعظم في اختلاف الاخبار لانا نقول الحمل على التقية لا يستقيم فيما دل على الخمس عشرة لوروده عن الباقر عم والصادق عم وزمان الباقر متقدم على زمان القائلين بالخمس عشرة من فقهاء اهل الخلاف وكذا الصادق عم من عدا الاوزاعي من المذكورين واما الاوزاعي فرعاية التقية منه فيما ورد عن الصادق عم حيث انه كان في عصره لكن الذي يظهر من تتبع الاخبار ان التقية فيما روي عن الصادق عم والكاظم عم انما كانت من فقهاء الحجاز والعراق دون غيرهم والاوزاعي هذا من فقهاء الشام ولم يكن بحيث يتقى منه مع ان جملة من تلك الاخبار ما اشتمل على تحديد البلوغ في الانثى بتسع سنين وهذا مخالف لما اطبق عليه اهل الخلاف في ذلك فان المحقق منهم من سوى بين الذكر والانثى في البلوغ بخمسة عشر ولم يقل احد منهم بما دون ذلك فيهما فالروايات من الطرفين مخالفة لمذاهب العامة ولا

يتاتى الحمل على التقية في شيء منهما غاية الامر ان المخالفة في احدهما اتم من الاخرى وهو لا يصلح للترجيح هذا اذا كان النقل في الحمل على التقية الى الاقوال المعارضة المعروفة ولو بني على الاحتمال فهو قائم في حديث الثلث عشرة ايضا بل هو فيه اولى من جهة الراوي والمروي عنه معا فان عبد الله بن سنان الراوي للثلث عشر كان وجيها عند العامة وقد ذكر علماء الرجال علماء الرجال انه كان على خزائن المنصور والمهدي والهادي والرشيد من خلفاء بني العباس ومثله هذا اولى بان يتقي في حديثه وقد روى بن سنان هذا الحديث عن الصادق عم والتقية في اخباره عم كثيرة جدا بخلاف الاخبار المروية عن ابيه كما يا عم فانه كان يتقي اصحابه عن الحكم صح عن الصادق عم ومما حققناه تبين قوة القول المشهور وانه لا مساغ للعدول عنه وقد روي في تحديد بلوغ الذكور اخبار اخر شاذة لا قائل بها منها ما تضمن التحديد بخمسة اشبار وهي رواية السكوني رواها المشايخ الثلاثة عنه عن ابي عبد الله عم قال قال امير المؤمنين عم اذا بلغ الغلام خمسة اشبار اقتص منه واذا لم يكن بلغ خمسة اشبار قضي بالدية فان ذلك مع ما ثبت من ان عمد الصبي خطاء يستلزم البلوغ بالخمسة اشبار ومنها ما دل على التحديد بثمان سنين وهو ما رواه الشيخ في يب عن سليمان بن حفص المروزي عن الرجل عم قال اذا تم للغلام ثمان سنين فجائز امره وقد وجبت عليه الفرائض والحدود واذا تم للجارية سبع سنين فكذلك وفي نوع عن الحسن بن راشد عن العسكري عم قال اذا بلغ الغلام ثماني سنين فجائز امره في ماله وقد وجبت عليه الفرائض والحدود واذا تم للجارية تسع سنين فكذلك قال الابي نعيا يراد هذه الرواية وهي

متروكة

متروكة باجماع الطائفة ومنها ما ورد من التحديد بعشر سنين رواه الشيخ والكليني عن ابي ايوب الخزاز قال سالت اسماعيل بن جعفر متى تجوز شهادة الغلام فقال اذا بلغ عشر سنين قال قلت ويجوز امره قال وقال ان رسول الله صلعم دخل بعائشة وهي ابنة عشر سنين وليس يدخل بالجارية حتى تكون امراة فاذا كان للغلام عشر سنين جاز امره وجازت شهادته وهي مقطوعة وفي طريقها العبيدي عن يونس وفي كلام وقد ورد بالعشر سنين روايات كثيرة في الوصية والعتق والوقف وغيرها لكن ليس فيها ما يدل على كون العشر بلوغا وغايتها انتفاع الحجر عن الصبي في تلك الامور المخصوصة و بعضها كالصريح في ذلك والاصحاب بين عامل بعضها في تلك الموارد و بين راد لها في الجميع وبين من فصل في ذلك فاجاز وصية ذي العشر لصحة الاخبار الواردة فيه واستفاضتها ومنع عما عدا ذلك واما حصول البلوغ الذي هو مناط التكليف بعشر سنين فقد حكاه في الكفاية عن بعض الاصحاب ولم اجد به قائلا وانما اسندها الاصحاب الى الرواية وهو خلاف القول وقد يدل على بطلان التحديد بذلك زيادة على ما سبق اخبار كثيرة نحو ما رواه المشايخ في الصحيح عن ابي بصير عن ابي عبد الله عم في غلام صغير لم يدرك ابن عشر سنين زنا بامراة قال يجلد الغلام دون الحد وتجلد المراة الحد كاملا قيل له وان كانت محصنة قال لا ترجم لان الذي نكحها ليس بمدرك وما رواه الصدوق في يه في الصحيح عن الحلبي قال قلت لابي عبد الله ع

[Marginal note, partly legible:] ابن فهد ... بن ... والرضا ... الغلام ... صحاح ... ابن حمزة ... الوصية ... والقاضي ... في الرسالة ... العتق ... والنهاية ...

الغلام لعشر سنين يزوجه ابوه في صغره ايجوز طلاقه وهو ابن عشر سنين فقال
اما التزويج فصحيح واما طلاقه فينبغي ان تحبس عليه امرأته حتى يدرك فيعلم انه
كان قد طلق فان اقر بذلك وامضاه فهي واحدة باينة وهو خاطب من الخطاب
وان انكر ذلك وابى ان يمضيه فهي امرأته وفي الق عن صفوان بن يحيى عن
اسحق بن عمار قال سألت ابا الحسن ع عن ابن عشر سنين يحج قال عليه حجة الاسلام
اذا احتلم وكذا الجارية عليها الحج اذا طمثت وما رواه الكليني والشيخ عن
شهاب عن ابي عبد الله ع قال سألته عن ابن عشر سنين يحج قال عليه حجة الاسلام
اذا احتلم وكذلك الجارية عليها الحج اذا طمثت وعن مسمع بن عبد الملك عن
ابي عبد الله ع قال لو ان غلاما حج عشر حجج ثم احتلم كان عليه فريضة الاسلام
وما رواه الشيخان في الحسن عن الحلبي عن ابي عبد الله ع قال اذا سرق الصبي
عفي عنه فاذا عاد عزر فان عاد قطع اطراف اصابعه فان عاد قطع اسفل
من ذلك وقال اتي علي ع بغلام يشك في احتلامه فقطع اطراف اصابعه
وما رواه الشيخان عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله البصري عن ابي عبد الله ع قال
اذا سرق الصبي ولم يحتلم قطعت اطراف اصابعه وما رواه الشيخ في الموثق عن
سماعة قال اذا سرق الصبي ولم يحتلم قطعت اطراف انامله **مصباح** في تحديد
السن للاناث المشهور بين الاصحاب بلوغ الانثى باكمال تسع سنين وهو الذي استقر عليه
المذهب وذهب الشيخ في كتاب الصوم من ط انها تبلغ بعشر سنين وتبعه ابن حمزه
في كتاب الخمس من له ورجع عنه في كتاب النكاح منها قال وبلوغ المرأة يعرف
بالحيض او بلوغها تسع سنين وقد رجع عن ذلك الشيخ ايضا في كتاب الحجر من
ط في افق المش قال واما السن فحده في الذكور خمس عشرة سنة وفي الاناث
تسع سنين وروي عشر سنين وهو الذي اختاره في سائر كتبه

وقد حكي عليه في ف اجماع الفرقة كما تقدم وقال في كره فيما سبق نقله عنه ان بلوغ
الانثى عندنا بتسع سنين عند علمائنا وحكى ابن ادريس في كتاب الصوم من السرائر
القول بالعشر عن الشيخ في ط قال وقد ذكر في نهايته تسع سنين وهو الصحيح
الظاهر المذهب لانه لا خلاف بينهم ان حد بلوغ المرأة تسع سنين فاذا بلغت
وكانت رشيدة سلم الوصي مالها وهو بلوغها الوقت الذي يصح ان تعقد على
نفسها عقدة النكاح ويحل للبعل الدخول بها بغير خلاف بين الشيعة الاثني عشرية
ويدل على التسع مضافا الى الاجماع وعدم الخلاف في ذلك الى الوفاة الروايات
المستفيضة كرواية حمزة بن حمران ويزيد الكناسي وموثقتي عبد الله بن سنان
والحسن بن راشد وقد تقدمت وما رواه الصدوق في يه مرسلا قال قال
ابو عبد الله ع اذا بلغت الجارية تسع سنين دفع اليها مالها وجاز امرها في
مالها واقيمت الحدود التامة لها وعليها ويدل على ذلك ايضا النصوص الدالة
على جواز الدخول بالجارية اذا بلغت تسع سنين فانها مما يختص بالتسع و
هي كثيرة واما البلوغ بالعشر فقد رواه الشيخ مرسلا ولم اجد به
رواية مسندة وربما يستدل عليه برواية غياث بن ابراهيم عن جعفر عن ابيه عن امير
المؤمنين ع قال لا توطأ جارية لاقل من عشر سنين قال فان فعل فعيب
ضمن وهذه الرواية ضعيفة السند بينة الشذوذ ومعارضة بالروايات
المستفيضة الدالة على جواز الدخول بالجارية لتسع سنين وما روي ان
النبي ص دخل بعايشة قبل تجاوزها التسع ومع ذلك فليست نصا في
تحديد البلوغ بالعشر لجواز استناد المنع فيها الى امر غير عدم البلوغ
وكيف كان فالمذهب هو الاول **فروع** يشترط في البلوغ بالسن
اكمال السنة الاخيرة فلا يكفي الطعن فيها اجماعا من دون فرق في

ذلك بين الذكر والانثى للاستصحاب ولان الاصل في التحديدات الشرعية ارادة
التحقيق دون التقريب ولدلالة النصوص الصريحة على ارادته ههنا فان كان السن
مضبوطا بالتحقيق والا توقف العلم ببلوغ الذكر على الدخول في السادسة
عشر وفي الانثى على الدخول في العاشرة ويجب عليها قضاء ما فات في القدر الذي
لسبق البلوغ عليه في نفس الامر **ب** المراد بالسنين في تحديد البلوغ وغيره من
التحديدات المنوطة بها القمرية المتعلقة بالشهور والاهلة لانه المعهود من الشرع
والمعروف عند العرب ويدل عليه ايض قوله تع ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر
شهرا في كتاب الله يوم خلق السموات والارض منها اربعة حرم وقوله سبحانه هو
الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين و
الحساب وقوله عز وجل يسألونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج وعلى
هذا فيعتبر في بلوغ الذكر مضي اربعة عشر سنة قمرية واحد عشر شهرا هلاليا
في السنة الاولى ويكمل الشهر الاول منها من السادسة عشر ثلاثين يوما ان كان
تاما والا ففي تكملة تسعة وعشرين كالاول او بعدد ما فات منه ثم او نقص احتمالان
اظهرهما الاول وقس على ذلك حال الانثى وربما قيل بانكسار الشهور والسنين
كلها فيها بانكسار الشهر الاول فيبطل اعتبار الاهلة ويرجع الى العدد في
الجميع وهو ضعيف والظ انتفاء القول به هنا وان قيل بمثله في غيره **ج**
تحديد البلوغ بالسن كغيره من التحديدات امر واحد غير مختلف بالقياس
الى انواع التكاليف باجماع العلماء ودلالة النصوص الواردة في التحديد به
فانها وان كانت مختلفة في التحديد الا انها متفقة في عموم الاحكام وقد
تفرد الفاضل القاساني هنا فزعم ان التحديد بالسن مختلف في التكليفات وان
الحد في كل شيء هو التحديد الوارد فيه ظنا منه ان التوفيق بين الاحاديث

المختلفة الواردة في السن انما يحصل بذلك وهو فاسد لمخالفته لاجماع الامامية بل
المسلمين كافة فان العلماء مع اختلافهم في حد البلوغ بالسن مجمعون على ان
البلوغ الواقع للحجر هو الذي يثبت به التكليف وان الذي يثبت به التكليف
في العبادات هو الذي يثبت به التكليف في غيرها وان الذي يثبت به التكليف في
بعض العبادات كالصلوة مثلا هو الذي يثبت به التكليف في العبادات الباقية
وهذا امر ظاهر في الشريعة معلوم من طريقة فقهاء الفريقين وعمل المسلمين
في الاعصار والامصار من غير نكير فانه متى ثبت بلوغ احد عندهم في البعض
ثبت بلوغه عندهم في الكل واجريت عليه التكاليف وارتفع عنه الحجر وانقطعت
ولاية الاولياء وحكم الاوصياء وكان كغيره من المكلفين ما لكا لامره في المناكح و
الاموال ثابتا له ما ثبت لهم جاريا عليه ما جرى عليهم في العبادات والمعاملات
والحدود والايقاعات ولم يسمع من احد تنويع الصبيان وتقسيمهم بحسب
اختلاف مراتب السن بان يكون بعضهم بالغا في الصلوة غير بالغ في الزكوة و
بعضهم بالغا في الزكوة غير بالغ في الصوم او بالغا في الصوم غير بالغ في الحج
والجهاد او بالغا في العبادات غير بالغ في المعاملات او بالغا في المعاملات
غير بالغ في الحدود وما ذكرناه لكون البلوغ بالسن امرا متحدا غير قابل للتجزية
والتنويع كغيره مما جعل الشارع مناطا للتكاليف وارتفاع الحجر في النفس و
المال والروايات الواردة في المسألة على اختلافها في مقدار السن متفقة
في هذا المعنى فان رواية عبد الله بن سنان التي قواها المتاخرون وعول
الآخذ بها الفاضل المذكور مصرحة بان الصبي متى اكمل الثلثة
عشر وجب عليه ما وجب على المحتلمين وثبت له الحسنات وكتبت
عليه السيئات وجاز له كل شيء الا ان يكون سفيها او ضعيفا وكذا

حديث الثمالي الذي جعل مستند الابن الجنيد والتحديد بالاربع عشرة فانها
دلت على ان الاحكام تجري على الصبيان في الحد المذكور وان من بلغ اربع عشرة
سنة كالمحتلم في جريان الاحكام عليه واما ما دل على الست وهو الخمس عشرة فان
منه ما هو صريح فيه وقد ذكر ايضا كالحديث النبوي المتقدم ومنها ما هو ظاهر في العموم غاية
الظهور كرواية حمزة بن حمران حيث قرن فيها السن بالاحتلام والانبات وجعل
كلا منها حدا لادراك والخروج عن اليتم واجراء الحدود والاخذ بها وكذا في
ارتفاع الحجر في البيع والشراء كالتصريح في النساء وقد روى الثقة الجليل عبد الله بن جعفر
الحميري في قرب الاسناد عن علي بن الفضل اذ كتب الى ابي الحسن ع ما حد البلوغ قال
ما اوجب على المؤمنين الحدود وبهذا يتبين العموم في رواية يزيد الكناسي ايضا
حيث دلت على ان الحدود لا تثبت للغلام قبل بلوغ الخمس عشرة وايضا فان من جملة
الاخبار الواردة في المسئلة رواية سليمان بن حفص المروزي والحسن بن راشد المتقدمتان
وبما نص فيه وجوب الفرائض والحدود على الغلام باكمال ثمان سنين والتوفيق
بينهما وبين التحديدات الاخر غير ممكن وكذا التوفيق بين ما ورد في وجوب
الصلوة على ما بلغ ست سنين وما دل على عدم وجوبها على من لم يبلغ ثلث
عشرة سنة واربع عشرة سنة وكذا ما دل على وجوب الصلوة على الجارية بتسع
سنين وما دل على عدم وجوبها عليها الا بالثلث عشرة سنة فاين التوفيق وبا
لجملة فالروايات في المسئلة في الاختلاف بحيث لا يرجى فيها الجمع والتطبيق كما يظهر
بالرجوع اليها والنظر في مدلولاتها وقد علم من ذلك ان الواجب في اخبار
المسئلة النظر في التكافؤ والمعادلة والاخذ بالراجح وترك المرجوح او
تاويل ما يتطرق اليه الاحتمال منه بالحمل على التمرين والتاديب كما فعله
الاصحاب واما الترجيح فقد تقدم في بيان ما فيه كفاية والله ولي التوفيق

مصباح

مصباح لا خلاف بين المسلمين في كون الاحتلام بلوغا يثبت به التكليف والاصل
فيه مضافا الى الاجماع الكتاب العزيز والسنة المستفيضة اما الكتاب فقوله
سبحانه واذا بلغ الاطفال منكم الحلم فليستاذنوا وقوله تعالى وابتلوا اليتامى حتى اذا
بلغوا النكاح فان انستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم وقوله تعالى ولا تقربوا
مال اليتيم الا بالتي هي احسن حتى يبلغ اشده واما السنة فنحو قوله ص رفع القلم عن
ثلث عن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق وعن النائم حتى ينتبه رواه
المخالف والمؤالف واما ابن ادريس انه مجمع عليه اي مجمع على روايته وما رواه
الصدوق في الخصال باسناده عن ابن ظبيان قال اتي عمر بمجنونة قد زنت
فامر برجمها فقال علي ع اما علمت ان القلم يرفع عن ثلثة عن الصبي حتى يحتلم وعن
المجنون حتى يفيق وعن النائم حتى يستيقظ وهذا حديث رواه الفريقان
وذكره اصحابنا في الفروع وفي كتب الامامة في جملة مطاعن الثلثة وما رواه
الفقيه عن حماد بن عمرو وانس بن محمد عن ابيه جميعا عن جعفر بن محمد عن ابيه عن
ابائه ع في وصية النبي ص لعلي ع قال يا علي لا يتم بعد احتلام ورواه الشيخ
في ط وغيره وهو ايضا من الاحاديث المشهورة المتلقاة بالقبول وما رواه فيه ايضا
قال وفي خبر اخر على الصبي اذا احتلم الصيام وعلى المرأة اذا حاضت الصيام
وما رواه ثقة الاسلام الكليني عن طلحة بن زيد عن ابي عبد الله ع قال اولاد المسلمين
موسومون عند الله شافع ومشفع فاذا بلغوا الحلم كتبت عليهم السيئات وما رواه
المشايخ عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع قال انقطاع يتم اليتيم الاحتلام وهو
اشده وما رواه الشيخ في يب في الموثق عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع
قال سئله ابي وانا حاضر عن قول الله تعالى حتى اذا بلغ اشده قال الاحتلام
الحديث وما رواه الحميري في قرب الاسناد عن علي بن جعفر عن اخيه موسى ع
قال سئلته عن اليتيم متى ينقطع يتمه قال اذا احتلم وعرف الاخذ والعطاء
والاخبار الواردة في هذا المعنى كثيرة والمعروف من مذهب الاصحاب عدم الفرق

في ذلك بين الذكور والاناث وقد نص على التسوية بينهما في الدلالة على البلوغ غير واحد
منهم وقال في كره الاحتلام وهو خروج المني وهو الماء الدافق الذي يخلق
منه الولد بلوغ في الرجل والمرأة عند علمائنا اجمع ولا نعلم فيه خلافا في الذكر
وهو في النساء كذلك وللشافعي قول بان خروج المني من النساء لا يوجب
بلوغهن لانه نادر فيهن ساقط العبرة قال واطباق اكثر العلماء على خلاف
هذا وربما يلوح من عبارات بعض الاصحاب اختصاص الاحتلام بالذكور كما نسب
الى الشافعي قال الصدوق في ية في باب الحد الذي يؤخذ فيه الصبيان بالصوم
بعد ايراده جملة من الاخبار الواردة في ذلك وهذه الاخبار كلها متفقة
المعاني في ان الصبي يؤخذ بالصيام اذا بلغ تسع سنين الى اربع عشرة سنة او
خمس عشرة سنة والى الاحتلام وكذلك المرأة الى الحيض ووجوب الصيام عليهما
بعد الاحتلام والحيض وما قبل ذلك تاديب وقال الشيخ في ية في كتاب الوصية وحد
بلوغ الصبي اما ان يحتلم او يشعر او يكمل عقله فمتى حصل فيه شيء من هذه الاوصاف
فقد دخل في حد الكمال وحد بلوغ المرأة تسع سنين وقال في كتاب الصوم من ط
واما البلوغ فهو شرط في وجوب العبادات وحده هو الاحتلام في الرجال و
الحيض في النساء والانبات والاشعار او يكمل له خمس عشرة سنة والمرأة تبلغ عشر سنين
وقال ابن البراج في باب الوصايا من المهذب وحد بلوغ الغلام احتلام وكمال
عقله وان يشعر وحد بلوغ المرأة تسع سنين وقال ابن حمزة في كتاب النكاح من كه
بلوغ المرأة يعرف بالحيض وبلوغها تسع سنين وقال في كتاب الخمس وبلوغ الرجل
يحصل باحد اشياء الاحتلام والانبات وتمام خمس عشرة سنة وبلوغ المرأة باحد
شيئين الحيض وتمام عشر سنين قال والحبل علامة البلوغ وقال ابن ادريس
في ير في نوادر القضاء والاعتماد عند اصحابنا على البلوغ في الرجال

وهو

وهو اما الاحتلام او الانبات في العانة او خمس عشرة سنة وفي النساء الحيض او
الحمل او تسع سنين وهذه العبارات وان استفيد من ظاهرها اختصاص الاحتلام
بالذكور لكن الظاهر انهم تسامحوا في بيان العلامات واعتمدوا فيها على ما يعلم به
البلوغ فيهما في الغالب فان من المعلوم من مذاهب الاصحاب كون الحمل علامة
البلوغ وانه دليل على سبقه وهذا مما لا ريب فيه عندهم وقد تضمن ذلك
الكلام المنقول عن ابن حمزة وابن ادريس ايضا ولا يكون ذلك الا مع كون
الاحتلام بلوغا في حقهن وقد صرح الشيخ في كتاب الحجر من ط وكذا ابن ادريس
في كتاب الصوم والوصية من ير باشتراك الاحتلام فيما بين الذكور والاناث
وهو قرينة واضحة على ان التخصيص بالذكر في كلامهم المنقول مبني على التسامح دون
قصد التخصيص وما نقل عن الصدوق بناء على الغالب من عدم تحقق الا
حتلام في النساء وتاخره عن تقدير تحققه عن البلوغ بالسن وان بلوغهن
انما يعلم في الاغلب بالسن والحيض على هذا يحمل بعض الاخبار المتقدمة
الظاهرة في اختصاص الاحتلام في الرجال وبالجملة فتتبع كلام الاصحاب يقتضي
القطع بصحة الاجماع الذي حكاه في كره وهو المعتمد في المسئلة ويمكن
الاستدلال عليه ايضا بعموم قوله تعالى وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح
وقوله ص لا يتم بعد احتلام وبان الاصل في الاحكام الاشتراك بين الذكور
والاناث فيما لم يثبت خلافه ويشير اليه في هذه المسئلة انكار امير المؤمنين ع
على عمر في قضية المجنونة الزانية بما ذكره من ارتفاع القلم عن الصبي
حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق وايضا فان الاحتلام انما جعل حد البلوغ
للدلالة على وجود الشهوة وتحرك الطبيعة عن حد الصبي والطفولية وهذا
امر طبيعي لا يختلف فيه الذكور والاناث واحتج الشيخ وغيره على ذلك
بما روي عنه ص ان ام سليم سئلته عن المرأة ترى في منامها ما يرى

الرجل فقال ع اذا رأت ذلك فلتغتسل وقد ورد هذا المعنى من طرق الصحاح
في روايات متعدده ولا استثنا اليه مبني على استفادة الفورية المقتضية لثبوت
التكليف بالغسل بالفعل ولا فسببية الاحتلام للغسل لا ينافي عدم البلوغ حال
وجود السبب كما في الحدث الاصغر وكيف كان فالحكم في المسئلة مقطوع به
١ فروع آ المراد بالاحتلام الذي جعل علامة للبلوغ خروج المني مط سواء كان
في النوم او اليقظة وليس المراد معناه اللغوي الذي هو الرؤية في المنام فانه
قد يتحقق بدون خروج المني كما ان خروج المني ربما يتحقق بدونه والعبرة
في البلوغ بالخروج دون الرؤية اذ لا اثر لها في حصول البلوغ نفيا ولا
اثباتا ومن ثم جعل الحمل دليلا على سبقه في الانثى وهو مسبوق بالانزال
في اليقظة وقد عبر الشيخ والفاضلان وكثير من الاصحاب عن هذه
العلامة بخروج المني وصرح ره وغيره بارادته من الاحتلام في كلام الباقين
ويدل على حصول البلوغ به وان فارق الاحتلام قوله تع حتى اذا بلغوا
النكاح وانه لولا ذلك لزم ان لا يتحقق البلوغ في الرجال ما لم يتحقق الاحتلام
٢ وان نكحوا او اولدوا وبطلانه ظاهر ب قيد الفاضلان وغيرهما خروج المني
بكونه من الموضع المعتاد وقال الشهيد ان ذلك انما اعتبر مع اطلاق
الادلة لوجوب حمل كلام الش على ما هو المعهود المتعارف خصوصا وفي بعضها
بلوغ النكاح وانما يكون من المعتاد فلو خرج من جرح ونحوه لم يعتد
٣ ج المراد بخروج المني هنا خروجه بالفعل او خروجه بالقوة القريبة
منه وذلك بتحرك الطبيعة والاحساس بالشهوة سواء انفصل المني عن
الموضع المعتاد او لم ينفصل لكن كان بحيث لو اراد ذلك بالوطي او الاستمنا

يشترط

يشترط له ذلك ولا يجب الانفصال الحسي هنا وان اشترط في وجوب الغسل
فان السبب في البلوغ امر طبيعي لا يختلف بظهور الانفصال وعدمه ولهذا نرى
ان الاصحاب اطبقوا على ثبوت البلوغ للانثى بالحمل المسبوق قطعا بالانزال
مع ان الانزال فيها خصوصا مع تهيئ النطفة للانعقاد وتكون الولد
لا يكاد يتحقق معه الخروج الى خارج ويدل على ذلك ايض قوله تع حتى
اذا بلغوا النكاح فان المعنى فيه على ما ذكره المفسرون بلوغ شهوة النكاح و
الوطي والقدرة على الانزال وقد نص على ذلك الطبرسي في مجمع البيان والسيوري
في كنز العرفان ومعلوم ان التمكن من الانزال لا يستلزم تحقق الانفصال
فلو احس بالشهوة ولم يخرج منه المني كان بالغا وان لم يجب عليه الغسل الا بالخروج
وايض فان البلوغ من موضوعات الاحكام الشرعية ومن شانها الرجوع
الى مقتضى العرف والعادة ومثل هذا لا يشك في كونه بالغا باتفاق العادة ت
وانما يتعين الرجوع الى الشرع في تحديد الموضوع مع الشك دون اليقين
وفي عبارات الاصحاب هنا اشتباه على غير المحصل والمحصل منها ما قلناه د ٤
يشترط في خروج المني كونه في وقت يحتمل البلوغ فيه فلا عبرة بما ينفصل بصفته
قبل ذلك قاله في كره البلوغ منوط بخروج المني مع امكانه باستكمال التسع
سنين مط عند الشافعي وعندنا في المرأة خاصة قال وللشافعية فيه
وجهان اخران احدهما مضي ستة اشهر من السنة العاشرة والثاني تمام
العاشرة وفرقوا في ذلك بين الذكور والاناث لان في النساء حدة في
الطبيعة وتسارعا الى الادراك وقال الشهيد الثاني في لك وحد الامكان عندنا
في جانب المرأة في الانثى تسع سنين واما في الذكر فما وقفت له على
حد يعتد به ثم حكى عن الشافعية ما تقدم نقله عنهم قال ولا يبعد ان يكون
ما بعد العاشرة محتملا ومقتضى كلام الامتناع فيما دون العشر وهو كذلك

عشرا بمقتضى العادة واما ما يتجاوز العشر فالظ فيه الامكان فيحكم بالبلوغ مع تحقق
الاحتلام فيه عملا بعموم الادلة فيما لم يثبت امتناعه وفيما دل على تحديد السن في
الذكور بعشر سنين تنبيه على ذلك وكذا ما دل على التفريق بينهم في المضاجع لعشر
ما رواه الكليني عن القداح عن ابي عبد الله ع قال يفرق بين الغلمان والنساء
في المضاجع اذا بلغوا عشر سنين وما رواه الصدوق عن القداح عن جعفر
عن ابيه عن ابائه ع قال قال رسول الله ص الصبي والصبي والصبية والصبية
والصبي والصبية يفرق بينهم في المضاجع لعشر سنين وقد صرح بعض الاصحاب
بحمل ما دل على البلوغ بالعشر على الاحتلام او الانبات وقال الابي في ح نع
كل رواية دلت على البلوغ فيما بين الخمس عشرة والعشر فهي محمولة على
ما اذا كان الغلام قد احتلم او انبت شعر العانة توفيقا بين الروايات
ولان الاحتلام في تلك السنين قد يقع كثيرا ولقد شاهدنا من احتلم في
ثلث عشر سنة واثنى عشر سنة وينبغي القطع بالامكان في الثلث عشرة
فما فوقها لقضاء العادة بالاحتلام في ذلك غالبا ولما رواه المشايخ
عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال اذا بلغ اشده ثلث عشرة
سنة ودخل في الاربع عشرة وجب عليه ما وجب على المحتلمين احتلم او لم
يحتلم وعن عيسى بن زيد عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع يثغر
الصبي لسبع سنين ويؤمر بالصلوة لتسع ويفرق بينهم في المضاجع
لعشر ويحتلم لاربع عشرة ه يشترط في دلالة هذا الوجه على البلوغ ٥
العلم ببلوغ حد النكاح كما ذكرناه او العلم بكون الخارج منيا وان
فقد الاوصاف اذ لا اعتبار بالصفة مع العلم ومع الاشتباه فالوجه
الرجوع اليها لاناطة الحكم بالجنابة ووجوب الغسل بها مع انتفاء
العلم والسببية فيما ينحصر في الوطي وانزال المني اتفاقا فاذا انتفى

الاول

[illegible]

١ الاول تعين الثاني ويحتمل العدم لان اعتبارها فيهما لا يستلزم اعتبارها في البلوغ
لجواز تقدم الانبات عليه فلا يثبت بها مصباح في الانبات وفيه ابحاث آ في انبات
شعر العانة والمراد به الشعر الخشن الذي ينبت حول الذكر والقبل والمعروف
من مذهب الاصحاب انه يعلم به البلوغ في المسلمين والكفار وقال الشيخ في ف
الانبات دليل على بلوغ المسلمين والمشركين باجماع الفرقة وقال ره في كره
انبات هذا الشعر دليل على البلوغ في حق المسلمين والكفار ذهب اليه
علماؤنا اجمع وبه قال مالك واحمد والشافعي في احد قوليه وله قول
اخر انه علم لبلوغ الكفار دون المسلمين لكونه علامة مكتسبة يستعجل بالمعالجة
وانما اعتبرت بالكفار لانتفاء التهمة بالاستعجال في حقهم ولانه لا طريق
لمعرفة بلوغهم سوى ذلك بخلاف المسلمين لجواز الرجوع اليهم في معرفة
البلوغ قال في لك وربما نسب هذا القول الى الشيخ وقال ابو حنيفة
انه لا اعتقاد بالانبات في البلوغ مط لانه كغيره من شعر الراس والبدن
ويدل على اعتبار انبات هذا الشعر للبلوغ مط مضافا الى ما تقدم من الا
الاجماع الاخبار المروية من الطريقين فمن طريق الجمهور ما روى ان سعد بن
معاذ حكم على بني قريظة بقتل مقاتليهم وسبي ذراريهم فكان يكشف
عن مؤتزر المراهقين فمن انبت منهم قتل ومن لم ينبت منهم جعل في
الذراري وما روي عن العطية القرظي قال عرضنا على رسول الله
يوم قريظة وكان من انبت قتل ومن لم ينبت خلي سبيله وكنت فيمن
لم ينبت فخلى سبيلي ومن طريق الاصحاب ما رواه الشيخ في يب باسناده
عن ابي البختري عن جعفر عن ابيه ع ان رسول الله ص عرضهم يومئذ
على العانات فمن وجده انبت قتله ومن لم يجده انبت الحقه بالذراري

وقول ابي جعفر عم في رواية حمزة بن حمران و الغلام لا يجوز امره في الشراء والبيع ولا يخرج من اليتم حتى يبلغ خمس عشرة سنة او يحتلم او يشعر او ينبت وفي رواية الكناسي ان الغلام اذا زوجه ابوه ولم يدرك كان الخيار له اذا ادرك وبلغ خمس عشرة سنة او يشعر في وجهه او ينبت في عانته وفي تفسير علي بن ابراهيم في قوله تعالى وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح قال ومتى كان في يده مال بعض اليتامى فلا يجوز ان يعطيه حتى يبلغ النكاح ويحتلم فاذا احتلم وجب عليه الحدود واقامة الفرائض فاذا انس منه الرشد دفع اليه المال واشهد عليه وان كانوا لا يعلمون انه قد بلغ فانه يمتحن بريح ابطه او نبت عانته فاذا كان ذلك فقد بلغ فيدفع ماله اذا كان رشيدا والضمير في قوله قال ان كان راجعا الى الامام عم على ما يقتضيه سبق ذكره عم في الاية المتقدمة على هذه الاية صح الاحتجاج والا كان الكلام المذكور من كلام علي بن ابراهيم ويؤيده تكرر مثله في هذا الكتاب مع التصريح بالاسناد الى نفسه كما هو طريقة القدماء لكن كلام مثله ان لم يكن حجة فلا كلام في انه لا ريب في تاسيه على ما يعلم من طريقة السلف وخصوصا في تفسير الايات والفاضل القاساني في الصافي بنى الكلام على الوجه الاول حيث اسند القول فيه الى الصادق عم قاطعا به ولعله وجد مسندا اليه عم فيما انتهى اليه من النسخ وهذه الاخبار الثلثة المتاخرة موردها المسلمون خاصة او ما يعم المسلمين والكفار وهي مستندة لاصحابنا في تعميم العلامة المذكورة للفريقين والروايات المتقدمة مؤيدة لذلك فان الانبات امر طبيعي لا يختلف باختلاف الملل والمذاهب فاذا ثبت كونه علامة لبلوغ الكفار

كان

كان علامة في حق المسلمين ايضا والفرق الذي ذكره الشافعي ضعيف جدا فان احتمال الاستعجال قائم في الفريقين وكذا الحاجة الى الاستعلام بهذه العلامة فان الاحتلام والسن كثيرا ما يشتبه الامر فيهما فيحتاج الى هذه العلامة لعدم التبين فيهما وكيف كان فالحكم بعموم العلامة من هذا الوجه مقطوع به وانما الاشكال في العموم بالنسبة الى الذكور والاناث فان الروايات المذكورة لا تنهض حجة عليه لان مورد روايتي حمزة بن حمران ويزيد الكناسي خصوص الغلام فلا يعلم منه حكم الجارية والروايات المتضمنة لعرض بني قريظة على العانات انما المقصود منها الذكور وان كان الغرض منه ان يعرف به البالغ فيقتل ولا يقتل على النساء وفي عبارة بعض الاصحاب ما يظهر منه اختصاص هذه العلامة بالذكور وقد تقدم نقلها في مسئلة الاحتلام وظاهرها اختصاصه بهم كما سيأتي التنبيه عليه وقد عرفت ان الوجه حملها على بيان ما يعرف به البلوغ غالبا والانبات في النساء يتاخر بكثير عن السن الذي يحصل به بلوغها فيكون الاحتياج اليه فيهن نادرا كالاحتلام ويشهد لذلك نص بعضهم بالاشتراك بينهما في موضع اخر منه وكذا قطع الاصحاب بالعموم من دون نقل خلاف في ذلك والمعتمد العموم لقضاء العادة بتاخر بنات هذا الشعر عن تسع سنين ولان الانبات امارة طبيعية اعتبرها الشرع لكشفها عن تحقق الادراك فلا يختلف ولما تقدم عن الشيخ ومن نقل الاجماع على المسئلة من غير تفصيل مع نص بعضهم على العلامة بالعموم والاشتراك في موضع النقل ونص الشيخ عليها في محل اخر وانما اعتبر الخشونة في الشعر مع عدم التقييد به بالنص اذ لا اعتبار بالزغب والشعر الضعيف الذي قد يوجد في الصغر بالاجماع ولان الشعر الخشن هو المعهود في اعتبار البلوغ فيحمل عليه الاطلاق لوجوب صرفه الى المعهود ب في انبات شعر اللحية والشارب وقد اختلف فيه الاصحاب قال الشيخ في ط في كتاب الحجر والخلاف ان انبات اللحية لا يحكم

بمجرده بالبلوغ وكذلك سائر الشعور وفي الناس من قال انه علم على البلوغ وهو الاولى لانه لم تجر العادة بخروج اللحية من غير بلوغ وقال في كتاب الصوم منه واما البلوغ فهو شرط في وجوب العبادات الشرعية وحده هو الاحتلام في الرجال والحيض في النساء والانبات والاشعار او يكمل له خمس عشرة سنة والمراة تبلغ عشر سنين وقال فيه في كتاب الوصية وحد بلوغ الصبي اما ان يحتلم او يشعر او يكمل عقله وقال ابن البراج في كتاب الاوصياء من المهذب وحد بلوغ الغلام احتلامه او كمال عقله او ان يشعر وقال ره في التحرير والاقرب ان انبات اللحية دليل على البلوغ اما باقي الشعور فلا وحكي في كره عن الشافعية في اللحية والشارب وجهين احدهما الالحاق بالعانة قال ولا باس به عندي بناء على العادة القاضية بتاخر ذلك عن البلوغ وقال الشهيد الثاني في لك واحترز بشعر العانة عن غيره كشعر الابط والشارب واللحية فلا عبرة بها عندنا وان كان الاغلب تاخرها عن البلوغ اذ لم يثبت كون ذلك دليلا شرعا خلافا لبعض العامة واستقرب في التحرير كون انبات اللحية دليلا دون غيره من الشعور والعادة قاضية به وقال في كتاب الصوم من ضه وفي الحاق اخضرار الشارب ونبات اللحية بالعانة قول قوي ومقتضى هذه العبارات نصا او ظ ثبوت البلوغ بنبات اللحية وحدها او مع الشارب والظاهر من غير العلامة حصر العلامات فيما يخرج عنه ذلك اما صريحا او ظ ومنهم من صرح به قال في ك والحق بالانبات اخضرار الشارب لقضاء العادة بتاخره عن البلوغ وقواه جدي ره وهو مشكل لعدم العلم باطراد العادة بذلك وظاهره التوقف والوجه ان البلوغ يعلم بذلك لقضاء العادة بتاخره عن حد الادراك وعن الانبات على العانة فانه انما يحصل في اوائل تحرك الطبيعة وخروج اللحية متاخر عن ذلك

ولقول

ولقول الباقر عم في رواية يزيد الكناسي او يشعر في وجهه او ينبت في عانته وفي رواية ابن حمران او يشعر او ينبت وهاتان الروايتان هما العمدة في مسئلة البلوغ واليهما استند الاصحاب في حكم السن والانبات وغيرهما فلا يقدح في الاحتجاج بهما ضعف السند بجهالة بعض الرواة على انا قد بينا سابقا اعتبار هذين السندين وعدم قصورهما من الحق الذي يعتبر في حجية اخبار الاحاد فالاخذ بهما متعين ووجه العدم التمسك بالاصل في موضع الشك وانه لو كان علامة لاستغني به عن اختبار شعر العانة فلم يجز الكشف عنها وفيه ان الاصل لا يعارض الدليل والعانة خارجة عن العورة وهي غير مستغنى عنها لتقدم الانبات عليها وفي حكم اللحية و الشارب شعر العذار والعارض والعنفقة لعموم المستند وحصول الدلالة في الجميع ج في سائر الشعور وظ الاصحاب الاتفاق على عدم الاعتداد بها في حكم البلوغ المستند فيه الاصل وعموم ايات الكتاب والسنة من غير معارض يعتد به وقال في كره ولا اعتبار بشعر الابط عندنا وللشافعي وجهان هذا اصحهما اذ لو كان معتبرا في البلوغ لما كشفوا عن المؤتزر ولحصول الغرض من غير كشف العورة والثاني ان نباته كنبات شعر العانة لان انبات العانة يقع في اول تحريك الطبيعة في اول الشهوة ونبات الابط يتاخر عن البلوغ في الغالب فكان اولى بالدلالة على حصول البلوغ مصباح لا خلاف بين العلماء في كون الحيض دليلا على البلوغ والاصل فيه مضافا الى الاجماع الاخبار المستفيضة كرواية عبد الرحمن بن الحجاج وليس فيها من يتوقف في توثيقه سوى سهل بن زياد قال قال ابو عبد الله عم ثلث يتزوجن على كل حال وعد منها التي لم تحض ومثلها لا تحيض قال وما حدها قال اذا اتى لها اقل من تسع سنين وفي رواية الاخرى

قالة في التحرير الحيض دليل البلوغ بلا خلاف وكذا الحبل وذكره الحنفية وزوف الامكان دليل البلوغ والعلم فيه خلافا منه طاب ثراه

الاحوى عنه ع قال سمعته يقول ثلاث يتزوجن على كل حال وذكر من جملتها التي لم تحض ومثلها لا تحيض قال قلت ومتى تكون كذلك قال ما لم تبلغ تسع سنين فانها لا تحيض ومثلها لا تحيض ورواية عبد الله بن عمر قال قلت لا تحسبها ع الجارية يبتني بها الرجل وهي لم تدرك وقد يئست من المحيض قال فقال لا بأس بان لا يستبرئها وموثقة عبد الله بن سنان قال اذا بلغ الغلام ثلث عشرة سنة كتبت له الحسنة وكتبت عليه السيئة وعوقب واذا بلغت الجارية تسع سنين فكذلك وذلك انها تحيض لتسع سنين ورواية يونس بن يعقوب انه سئل ابا عبد الله ع عن الرجل يصلي في ثوب واحد قال نعم قال قلت فالمرأة قال لا ولا يصلح للحرة اذا حاضت الا الخمار الا ان لا تجده ورواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال سألته عن الامة اذا ولدت عليها الخمر قال لا لو كان عليها اذا هي حاضت ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع انه قال على الصبي اذا احتلم الصيام وعلى الجارية اذا حاضت الصيام والخمار الا ان تكون مملوكة فانه ليس عليها خمار الا ان تحب ان تختمر وعليها الصيام وموثقة اسحق بن عمار قال سألت ابا الحسن ع عن ابن عشر سنين يحج قال عليه حجة الاسلام اذا احتلم وكذلك الجارية عليها الحج اذا طمثت ورواية شهاب عن ابي عبد الله ع قال سألته عن ابن عشر سنين قال عليه حج الاسلام اذا احتلم وكذلك الجارية عليها الحج اذا طمثت وهنا سؤال مشهور هو ان الدم الذي تراه المرأة قبل بلوغ السن ليس بحيض وما تراه بعد التسع فهو مسبوق ببلوغها بالسن فلا اثر للحيض في الدلالة على البلوغ واجيب عن ذلك بظهور الفائدة في مجهولة السن فان بلوغها يعرف بالحيض لدلالته على السن الدال عليه او بالسن لعرض جهالته ويعتبر في الدم الذي جعل دليلا على البلوغ

كونه

كونه بصفة دم الحيض لان الحيض مما يعرف بالعادة او الصفة والعادة منتفية في محل الحاجة الى العلامة فتعين اعتبار الصفة وقد يقال بعدم اشتراط ذلك على الاصل المسلم بين الفقهاء من ان كل ما يمكن ان يكون حيضا فهو حيض وهو ضعيف فان الامكان مشروط ببلوغ التسع على ما صرحوا به وهو هنا مشتبه بالفرض فرع قال في كره لو اشتبه الخارج انه حيض ام لا لم يحكم بالبلوغ ولو حكم به الا مع اليقين عملا بالاستصحاب وهو ومع اليقين يسقط اعتبار الصفة فانها انما تعتبر في صورة الشك مصباح لا ريب في دلالة الحمل على البلوغ لقضاء العادة بتقدم الحيض كذا في كره ولانه مسبوق بالانزال والانزال سبب للبلوغ اما الثانية فظاهر مما سبق واما الاولى فلان تكون الولد انما يكون من مجموع المائين ماء الرجل وماء المرأة لقوله تعالى انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج اي مختلط من مني الرجل ومني المرأة وقوله سبحانه من ماء دافق يخرج من بين الصلب والترائب اي صلب الرجل وترائب المرأة وقيل في الاولى ان المراد بالامشاج منها الاخلاط من الطبائع التي تكون في الانسان من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وقيل المراد بها الاطوار والشؤون وقيل الاخلاط من مني الرجل وحيض المرأة وفي الثانية ان المراد صلب الرجل وترائبه دون ترائب المرأة وما قلناه اولا هو المشهور بين المفسرين وهو المنقول عن ابن عباس في تفسير الايتين وقد وردت روايات كثيرة عن النبي ص والائمة ع في ان خلق الولد من المائين معا وان ماء الرجل ابيض غليظ وماء المرأة اصفر رقيق وان العظم والعصب

العروق من نطفة الرجل وان الشعر والجلد واللحم من نطفة المرأة وان الذكورة والانوثة والشبه بالاعمام والاخوال من تسابق المائين وعلو احدهما على صاحبه روى ذلك الصدوق في العلل والراوندي في القصص والطبرسيان في المجمع والاحتجاج وروى العامة ذلك في كتبهم عن رسول الله ص وقد اختلف الحكماء والاطباء في مني المرأة فالمحكي عن ارسطو واتباعه انه لا مني لها وانما ينفصل عنها رطوبة شبيهة بالمني اذا امتزج بها مني الرجل تولد منهما مادة الجنين وذلك بوجود القوة العاقدة في مني الرجل والمنعقدة في رطوبة المرأة والذي ذهب اليه جالينوس واكثر الاطباء ان للمرأة منيا كالرجل وفي كل منهما عاقدة ومنعقدة لكن مني الذكران اشد واقوى في الفعل والتأثير من مني الانثى واما ابن سينا في قانونه بعد ان حكى ذلك عن الاطباء واما الحكماء فاذا حصل مذهبهم كان محصوله ان مبدأ التصور في مني الرجل ومبدأ التأثير والتصور في مني المرأة وان المني انما يقال عليهما بمحض اشتراك الاسم وان مني الرجل حار نضيج ثخين ومني المرأة جنس من دم الطمث وانما حصل به استحالة يسيرة او يبعد به عن الدم بعد مني الرجل منه فلذا يسمونه طمثا لا منيا وقد ذكر بعض المحققين ان المني عند الحكماء هو الماء الجامع لبياض اللون ورائحة الطلع والدفق واللذة والقوة العاقدة وان رطوبة المرأة لما كانت فاقدة للبياض والقوة العاقدة لم يكن منيا وقد تحقق مما ذكرنا ان النزاع بين الفريقين لفظي وان الاتفاق منهما واقع على ان يكون الولد من مجموع المائين والعبرة بالتسمية بعرف اللغة ورطوبة المرأة تسمى منيا فيهما وخروجها

عنه

عنه باصطلاح الحكماء غير قادح في ثبوت الحكم الشرعي المنوط بغيره ومما يدل على كون تلك الرطوبة منيا اتفاق الفقهاء على تحقق الجنابة للمرأة بخروجها ووجوب الغسل عليها بذلك كما نطقت به الاخبار المروية من طرق العامة والخاصة ويمكن الاحتجاج لكون الحمل علامة للبلوغ على ما ذكره الاصحاب بما رواه الشيخ في الصحيح والكليني في الحسن بابراهيم بن هاشم عن الحلبي عن ابي عبد الله ع انه قال في رجل ابتاع جارية ولم تطمث قال ان كانت صغيرة لا يتخوف عليها الحبل فليس عليها عدة وليطأها ان شاء وان كانت قد بلغت ولم تطمث فان عليها العدة وما رواه الشيخان عن جميل بن دراج عن بعض اصحابنا عن احدهما ع في الرجل يطلق الصبية التي لم تبلغ ولم تحمل مثلها وقد كان دخل بها والمرأة التي قد يئست من الحيض وارتفع حيضها ولا تلد مثلها قال ليس عليها عدة وان دخل بها وما رواه الكليني في الموثق عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال التي لا تحبل مثلها لا عدة عليها وما رواه الشيخ عن منصور ابن حازم قال سألت ابا عبد الله ع عن الجارية التي لا يخاف عليها الحبل قال ليس عليها عدة وعن ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله ع قال في الجارية التي لم تطمث ولم تبلغ الحبل اذا اشتراها الرجل قال ليس عليها عدة يقع عليها وتشتد لتكرار هذه الاخبار المستفيضة المتضمنة لنفي العدة من الصغيرة والتي لم تبلغ المحيض فان الوجه في انتفاء العدة في مثلها على ما يستفاد من النصوص عدم الاستبانة بالحمل في مثلها ومقتضى ذلك حصول وجه الحمل حد الصغر بان مكان الحمل فيخرج بها عنه بتحققه اولى فروع قال في كره وعد وكذا الشهيد الثاني في لك ان دلالة الحمل على البلوغ منوطة بالوضع لعدم العلم بتحققه بدونه فبعد الوضع يحكم بالبلوغ قبله بستة اشهر

شئ لان مدة الحمل لا تنقص عن ذلك والزائد منفي بالاصل والاجود اناطة
الحكم بالعلم في اصل الحمل وابتدائه فلو علم به قبل الوضع حكم بالبلوغ وكذا
لو علم بكونه لاكثر من ستة اشهر حكم به لا يحتمل النقص عنه ب لا فرق في ٢
دلالة الحمل على البلوغ بين ان يكون الولد تاما او غير تام اذا علم انه مبدأ
نشو ادمي كما في العلقة والمضغة ويسقط اعتبار الستة اشهر هنا والرجوع ٣
الى الاربعين كما دلت عليه الروايات في مراتب النشو وجه وجيه ج موضع
الحاجة الى هذه العلامة فيما اذا تحقق الحمل للمرأة من غير احساس بالانزال
فلو احست به حصل لها العلم بالبلوغ بذلك وجرى عليها القلم وان توقف
الحكم به ظ على ظهور الحمل وتحقق الوضع مصباح في طريق الدلالة في العلامات
المذكورة السن سبب للبلوغ قطعا بلا خلاف كما ان الحمل كاشف عنه
لسبقه بالحيض والانزال كما سبق والحيض كالحمل في الدلالة على السبق
لعدم امكانه قبل بلوغ التسع لروايتي عبد الرحمن ابن الحجاج المتقدمتين
وقد نفى الشهيد في لك الخلاف في ذلك كما في الحمل قال ولا خلاف في
كون الحيض والحمل دليلين على سبق البلوغ كما لا خلاف في كونهما بلوغا
بنفسهما وهو ظاهره في كره والتحرير حيث نفى الخلاف في كون الحيض دليلا على
البلوغ والدليل في كلامهم خلاف السبب وقال الشيخ في ط ان البلوغ
بثلثة اشياء الاحتلام والحيض والسن قال والحمل دلالة على البلوغ وكذلك
الانبات على خلاف فيه ومقتضى كلامه هذا كون الحيض بلوغا لا دليل على
سبقه ومثله كلام ابن حمزة في له فانه قال فيها ان بلوغ الرجل يحصل
باحد ثلثة اشياء الاحتلام والانبات وتمام خمس عشرة سنة وبلوغ

المرأة

المرأة باحد شيئين الحيض وتمام عشر سنين قاله والحبل علامة البلوغ وكانهما
اراد بذلك سببية الحيض للبلوغ بمعنى علامة دلالته على السبق بزمان يسع
التكليف لجواز اتصاله بالسن ووقوعه بعدا كمال التسع بلا فصل لا بمعنى
جواز التقدم عليه فان امتناعه مقطوع به في كلام الاصحاب ويختلف
في الانبات فقيل انه دليل على السبق وعزاه في لك الى الاكثر لتعليق الاحكام في
الكتاب والسنة على الاحتلام ولان البلوغ غير مكتسب والانبات قد يكتسب
بالمعالجة ولان الانبات تدريجي الحصول والبلوغ لا يكون كذلك وفي
الوجهين الاولين نظر وقيل انه بلوغ بنفسه لترتب الاحكام كالسن و
لم احد بهذا القول مصرحا من الاصحاب وانما حكاه ره في كره عن الشافعي في
احد وجهيه لكنه ظ ابن حمزه في كلامه المنقول انفا وكذا ابن ادريس والمحقق
حيث خصا الدلالة بالحيض والحمل والقول الاول هو الاقوى وهو اختيار
الشيخ وره وفخر المحققين والمحقق العاملي والشهيد الثاني وفائدة الخلاف
تظهر في قضاء ما يجب قضاؤه من العبادات وفي نفاذ اقراره وتصرفاته
المتقدمة على الاحتلام بزمان يسير بعلم عدم تاخر بلوغه عنه وفي تحديد
بالاحتلام في الخشونة وجه قريب وفي حكم الانبات فيما ذكر لا يسعها على القولين
واما بلوغ الحلم فظ الاصحاب كونه سببا ولا ريب انه كذلك ان اريد به
الاحساس بالشهوة والقدرة على الانزال اما لو اريد به خروج المني و
انفصاله حسا فالظ كونه دليلا وما رواه على السبق لترتبه على الاول
فلو احتلم من غير سبق احساس بالشهوة علم تقدم بلوغه على خروج
المني من دون تحديد فحكم عليه بالبلوغ فيما يتصل بذلك لو صادف له
تاخر الحادث فلا يظهر للسبق فيه اثر يعتد به وكانهم انما حكموا بالسببية

فيه لاجل ذلك والتحقيق ان يقال ان المراد بالسبب ان كان الامر المستقل الذي
لا يترتب عليه غيره فهو منحصر في السن وبلوغ الحلم بالمعنى الاول وان
كان المراد به غير المسبوق بزمان يسع التكليف كان الحيض والاحتلام
بمعنييه سببا كالسن وكان الدليل منحصرا في الحمل والانبات القول في مواقيت
الصلوة قال الله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقرآن الفجر وقال
سبحانه اقم الصلوة طرفي النهار وزلفا من الليل وقال عز وجل فسبحان الله
حين تمسون وحين تصبحون وله الحمد في السموات والارض وعشيا وحين
تظهرون في الصحيح عن زرارة عن ابي جعفر ع قال سألته عما فرض الله من الصلوة
فقال خمس صلوات في الليل والنهار فقال هل سماهن وبينهن في كتابه فقال
نعم قال الله تعالى لنبيه ص اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل اربع صلوات
سماهن الله وبينهن ووقتهن وغسق الليل انتصافه ثم قال وقرآن الفجر ان
قرآن الفجر كان مشهودا فهذه الخامسة وقال في ذلك اقم الصلوة طرفي النهار
وطرفاه المغرب والغداة وزلفا من الليل وهي صلوة العشاء الاخرة وعن
عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله ع في قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق
الليل قال ان الله تعالى افترض اربع صلوات اول وقتها من زوال الشمس الى
انتصاف الليل منها صلوتان اول وقتهما من عند زوال الشمس الى غروب الشمس الا
ان هذه قبل هذه ومنها صلوتان اول وقتهما من غروب الشمس الى انتصاف الليل الا ان
هذه قبل هذه وسئل ابن عباس هل تجد صلوات الخمس في القرآن قال نعم وقرأ
قوله تعالى فسبحان الله حين تمسون الخ مصباح لكل من الصلوة الخمس و
قتان سوى المغرب وغيرها وفاقا للمشهور للصحاح المستفيضة وحكى القاضي عن
بعض اصحابنا قولا بان للمغرب وقتا واحدا عند الغروب للصحيحين و

حملا

حملا على الاستحباب المبادرة مؤكدة للنصوص الدالة على الوقت الثاني للمغرب
صحيحا وان اختلف في تقديره ولما ورد في تاخير المسافر وصاحب الحاجة
صلوته الى ثلث الليل او ربعه او مقدار مسير خمسة اميال او فرسخين بن
المغرب وللصحيح اكون في جانب المصر فتحيض المغرب وانا اريد المنزل
فان اخرت الصلوة حتى اصلي في المنزل كان امكن لي وادركني المساء فا
صلي في بعض المساجد قال صل في منزلك وللخبر قال سألته عن وقت
المغرب فقال اذا كان ارفق بك وامكن لك في صلوتك وكنت في
حوائجك فلك ان تؤخرها الى ربع الليل فقال قال لي وهو شاهد في
بلده وللاخر قال كنت عند ابي الحسن الثالث ع يوما فجلس يحدث
حتى غابت الشمس ثم دعا بشمع وهو جالس يتحدث فلما خرجت من البيت نظرت
وقد غاب الشفق قبل ان يصلي ثم دعا بماء فتوضأ وصلى ويمكن حمل ما دل
على التضييق على التقية ايضا لانه مذهب جماعة من العامة مصباح اول
الوقت الاول للظهر زوال الشمس واخره صيرورة الظل مثل الشاخص وهو
اول الوقت الثاني للظهر ويمتد الى ان يبقى للغروب مقدار اداء العصر
فيختص بالعصر واول الاول للعصر مضي مقدار صلوة الظهر مع شرائطها
واخره صيرورة الظل مثلي الشاخص وهو اول الثاني للعصر ويمتد الى غروب
الشمس وقيل بل الاول للاول زوال الشمس الى ان يزيد الفيء قدمين والثاني
الى ان يزيد اربعة اقدام وقيل بل الاربع اخر الاول وللظهر والاصح
قلناه للصحاح المستفيضة الدالة على تحديد الوقت الاول للظهر بالقامة
وللعصر بالقامتين والمراد من القامة الانسان دون قدر الذراع وان ورد في بعض الاخبار

الضعيف تفسير القامة به لان ذلك هو المفهوم من لفظ القامة عرفا وقد
تضمن بعضها ان اخر القامتين هو وقت المساء ولما ورد في كثير من روايات
المسئلة ان حائط مسجد رسول الله ص كان قدر قامة والمراد قامة الانسان
دون قدر الذراع مع ان الشائع في الشاخص الذي يجعل
مقياسا لمعرفة الوقت ان يكون قدر ذراع تقريبا وقد اشير اليه في
بعض الاخبار ففي الخبر تبيان زوال الشمس ان تأخذ عودا طوله ذراع و
اربع اصابع فتجعل اربع اصابع في الارض فاذا نقص الظل حتى يبلغ
غايته ثم زاد فقد زالت الشمس وفي الحديث كان رحل رسول الله ص
الذي يقيس به الشمس ذراعا فلو اريد بالقامة والقامتين الذراع
والذراعان كما ورد به التحديد كان مرجع التحديدين الى اعتبار المثل و
المثلين كما ذكرنا وفي ق عن زرارة قال سألت ابا عبد الله ع عن وقت
صلوة الظهر في القيظ فلم يجبني فلما ان كان بعد ذلك قال لعمر بن سعيد
ابن هلال ان زرارة سألني عن وقت صلوة الظهر في القيظ فلم اخبره
فخرجت من ذلك فاقرأه مني السلام وقل له اذا كان ظلك مثلك فصل الظهر
وان كان ظلك مثليك فصل العصر وهذا التحديد اما ان يكون لاول
وقتي او اول الفرضين او لاخرهما والاول باطل اجماعا فتعين الثاني والتخصيص
الحكم المذكور بالصلوة في القيظ وان اختص السؤال به لاطلاق الجواب و
لعدم قائل بالفرق بين الازمنة في تحديد الاوقات وللخبر اول وقت
الظهر زوال الشمس واخر وقتها قامة من الزوال واول وقت العصر قامة و
اخر وقتها قامتان في الشتاء وفي الصيف سواء قال نعم وروى ثم في به

وله

من رسلا عن النبي ص انه قال جاءني جبرئيل عند باب البيت مرتين فصلى بي الظهر
حين كان كل شيء بقدر ظله وصلى بي العصر حين كان ظل كل شيء مثليه
ثم التفت فقال يا محمد هذا وقت الانبياء من قبلك والوقت فيما
بين هذين الوقتين وهذه الرواية نص في المط ولا ينافي ما ذكرناه الصحاح
الواردة في تحديد الوقت الاول بالذراع والذراعين والقدمين والاربعة
اقدام لانها ليست نصا في تحديد اخر الوقت الاول حتى ينافي التحديد بالمثل
والمثلين بل المقصود منها بيان اول الوقت الاول للمتنفل لاستيعاب النافلة
مقدار القدمين غالبا كما يشهد به الاخبار الدالة على ان وضع الذراع و
الذراعين لاجل النافلة لا لانتهاء وقت الفريضة وكذا ما ورد في المعتبرة
من استمرار وقت النافلة الى بلوغ الفيء ذراعا في الظهر وذراعين في العصر
فاذا بلغ الفيء ذلك ترك النافلة وبدأ بالفريضة فان المستفاد من ذلك
كله ان التحديد لاول الوقت الاول دون اخره مع انه لو كان التحديد بذلك
للاخر لزم ان يكون الوقت الاول للظهر مقدار اربع ركعات من اخر القدمين او
نحوها وكذا الوقت الاول للعصر مقدار اربع من اخر الاقدام الاربعة او نحوها
وذلك بعيد جدا نعم يبقى الاشكال فيما روي ان جبرئيل ع اتى رسول الله ص
بحدود الاوقات فاتاه حين زالت الشمس فامره فصلى الظهر ثم اتاه حين زاد
في الظل قدمان فامره فصلى العصر ثم اتاه من الغد حين زاد في الظل قدمان
فامره فصلى الظهر ثم اتاه حين زاد في الظل اربعة اقدام فامره فصلى
العصر ثم قال ما بينهما وقت فانه يدل على ان ما بين الزوال وبلوغ الفيء
القدمين وقت للظهر وما بين القدمين والاربعة اقدام وقت للعصر الا ان يراد به مجموع

وقت الفريضة ولا الوقت الثاني خاصة فيكون المراد به الوقت الاول لكن
طريق الرواية مشتمل على علي بن الحسن بن سماعة وهو واقفي والمفضل
بن عمر والمشهور انه ضعيف فلا يصلح لمعارضة الاخبار الصحيحة المعتضدة
بعمل اكثر الاصحاب بل يجب طرحها او تاويلها بالحمل على الاستحباب فانه
طريق الجمع وكذا الكلام فيما دل على خروج وقت الظهر بمضي الاربعة الا
قدام فانه محمول على الاستحباب الاتيان بالظهر قبل مضيها ايضا لضعف
سنده ومعارضته بما هو اقوى منه واما الاخبار المتضمنة لتحديد وقت الظهر
باداء النوافل فاقصى ما تستفاد منها تحديد اول الوقتين وذلك لا ينافي
امتداد الوقت الى المثل والمثلين مصباح الاعتبار بالمماثلة بين الظل الحادث
والمقياس المنصوب وفاقا للمشهور للتحديد في الاخبار بقدر القامة وللموثق
المتقدم اذا كان ظلك مثلك فصل الظهر واذا كان ظلك مثليك فصل
العصر وخلافا للشيخ في ب حيث اعتبر المماثلة بين الفيء الحادث والظل
السابق للخبر وفي طريقه ضعف وفي متنه اجمال مصباح اول الاول للمغرب
غروب الشمس واخره ذهاب الشفق المغربي للصحيح قال سألته عن وقت
المغرب قال ما بين غروب الشمس الى سقوط الشفق وللاخر قال سألته عن
الرجل يدركه صلوة المغرب في الطريق ايؤخرها الى ان يغيب الشفق قال
لا بأس بذلك في السفر فاما في الحضر فدون ذلك شيئا واول الثاني
اخر الاول وغايته الى ان يبقى لانتصاف الليل مقدار اداء العشاء
فيختص بالعشاء للصحيح ومنها صلوتان اول وقتهما من غروب الشمس الى
انتصاف الليل الا ان هذه قبل هذه وللخبر اذا غابت الشمس فقد دخل

وقت

وقت المغرب حتى يمضي مقدار ما يصلي المصلي ثلث ركعات فاذا مضى ذلك فقد دخل وقت
المغرب والعشاء الاخرة حتى يبقى من انتصاف الليل مقدار ما يصلي المصلي اربع ركعات
فاذا بقي ذلك فقد خرج وقت المغرب وبقي وقت العشاء الاخرة الى انتصاف الليل
وقيل بل اخر الوقت الثاني للمغرب ربع الليل للموثق وغيره وقت المغرب في السفر الى
ربع الليل وللخبر فانك في وقت الى ربع الليل والاخر في ذلك ان تؤخرها الى ربع
الليل وينبغي حمل هذه الاخبار على كراهية التأخير عن الربع وكذا ما دل على الانتهاء
بثلث الليل لما مر وللصحيح لا تصل المغرب حتى تأتي جمعا وان ذهب بك الليل
للموثق قال سألته عن الجمع بين المغرب والعشاء الاخرة بجمع فقال لا تصلها حتى
تنتهي الى جمع وان مضى من الليل ما مضى واول الاول للعشاء مضي مقدار
مقدار صلوة المغرب مع شرائطها واخره ثلث الليل للصحيح فاذا غابت الشمس
دخل الوقتان المغرب والعشاء الاخرة وللصحيح الاخر ان وقت العشاء الاخرة
ثلث الليل وقد ورد بمضمونها اخبار اخر وقيل بل اول الوقت الاول للعشاء
ذهاب الشفق المغربي للصحيح منى يجب العتمة قال اذا غاب الشفق وحمل على افضلية
التأخير لما تقدم ولدلالة الاخبار المستفيضة الدالة على جواز تقديم العشاء
على غيبوبة الشفق من غير علة وفي بعضها ان رسول الله ص فعل ذلك ليتسع الوقت
على امته واول الوقت الثاني للعشاء مضي ثلث الليل ومنتهاه كما ذكرناه وعندي
الى نصف الليل للاية والاخبار المستفيضة وقيل بانتهاء وقت العشاء بمضي
ثلث الليل وهو ضعيف هذا كله في حق المختار واما المضطر فوقته ممتد الى
ان يبقى لطلوع الفجر مقدار صلوة العشاء في المغرب والطلوع الفجر للعشاء
وفاقا للصدوقين والمحقق للصحيح ان نام رجل او نسي ان يصلي المغرب
والعشاء الاخرة فان استيقظ قبل الفجر قدر ما يصليهما كلتيهما فليصليهما

وان خاف ان يفوته احدهما فليبدأ بالعشاء وان استيقظ بعد الفجر فليصل
الصبح ثم المغرب ثم العشاء قبل طلوع الشمس وللموثق وغيره اذا طهرت
المرأة قبل طلوع الفجر صلت المغرب والعشاء وللاخر وان طهرت في اخر
الليل فلتصل المغرب والعشاء ولاطلاق الخبر وان طهرت في الليل صلت المغرب
والعشاء الاخرة وفي نوثق لا يفوت الصلوة من اراد الصلوة لا يفوت صلوة
النهار حتى تغيب الشمس ولا صلوة الليل حتى يطلع الفجر ولا صلوة الفجر حتى تطلع
الشمس مصباح يختص الظهر من الوقت المضروب بمقدار ادائها من اول
الوقت والعصر كذلك من اخره وتشترك ما بينهما من الوقت وكذا المغرب
والعشاء وفاقا للمشهور للاخبار المستفيضة الدالة على ان الحائض انما يجب عليها
صلوة العصر خاصة اذا طهرت اخر وقت العصر وللصحيح في الرجل يؤخر الظهر
حتى يدخل وقت العصر انه يبدأ بالعصر وللصحيح المتضمن امتداد الوقت الا
ضطراري للعشائين الى الفجر وقد تقدم وللقوي وان فان خشي الاولى
والعصر جميعا ثم ذكر ذلك عند غروب الشمس فقال ان كان في وقت لا يخاف
فوت احدهما فليصل الظهر ثم ليصل العصر وان هو خاف ان يفوته فليبدأ
بالعصر ولا يؤخرها فتفوته فيكون قد فاتتاه جميعا ولكن يصلي العصر فيما
بقي من وقتها ثم ليصلي الاولى على اثرها والخبر اذا صليت المغرب فقد دخل
وقت العشاء الاخرة وللاخر اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر حتى
يمضي مقدار ما يصلي المصلي اربع ركعات فاذا مضى ذلك فقد دخل وقت
الظهر والعصر حتى يبقى من الشمس مقدار ما يصلي المصلي اربع ركعات فاذا
بقي مقدار ذلك فقد خرج وقت المغرب وبقي وقت العشاء الاخرة الى
انتصاف الليل ونقل عن ظ والصدوقين اشتراك تمام الوقت في كل من

الظهرين

الظهرين والعشائين بين الصلوتين من غير اختصاص وعزاه المرتضى
الى الاصحاب مؤذنا بدعوى الوفاق ثم فسره بما يرتفع الخلاف وقد تمسك
القائلون بالاشتراك بما ورد في الاخبار انه اذا زالت الشمس دخل الوقتان
الظهر والعصر واذا غاب الشمس دخل الوقتان المغرب والعشاء
وحمل على ان المراد دخول المجموع الوقتين او ثبوت الاشتراك فيما بعد الاختصاص
لتضمن اكثرها الا ان هذه قبل هذه وهو يقتضي ثبوت الاختصاص كما قيل
ولعل ذلك بناء على ان يكون معنى الا ان هذه قبل هذه الا وقت هذه قبل
وقت هذه فيكون الكلام على تقدير مضافا لكنه غير متعين لاحتمال ان يكون
المعنى الا ان هذه يجب فعلها قبل هذه وذلك لا يقتضي وقوع الثانية في غير
وقتها لو اتى بها في اول الوقت كما في فرض وقوعها في الوسط قبل الاولى فالا
صوب تقليل الحمل بوقوع التعارض مع صراحة المعارض وقد تقدم وربما
يستدل للقول بالاشتراك ايضا باطلاق ما دل على صحة الصلوة الثانية
قبل الاولى من غير فرق بين وقوعها في الوقت المختص او المشترك والجواب
منع العموم لان مورد الحكم هناك خصوص ما لنا سبق ملنسيان الاولى في اول
الوقت بعيد جدا ولو سلم فغاية الامر الدلالة من حيث الاطلاق والمقيد يحكم
على المطلق مصباح ليس للوقت المختص حد معروف في الشرع بل يختلف باختلاف
التكليف سفرا وحضرا خوفا واضطرارا واختلاف احوال المكلفين في
الاسراع والابطاء الطبيعي وكذا باعتبار سبق حصول بعض الاجزاء كما
لو صلى ظانا دخول الوقت او الشرائط كرفع الحدث وازالة الخبث و
تحصيل المكان والساتر المباحين وعدمه فلو كان المكلف ثقيل بطيء الحركات
محدثا غير مستتر ولا مزيل للخبث وكان حاضرا كان الوقت المختص في
حقه مقدار ما يأتي فيه بالاربع ركعات بشرائطها ولو لم يأتها بالنسبة اليه ولو كان في

حال شدة الخوف وقد دخل عليه الوقت متطهرا مستترا طاهر الثوب والبدن في وقت
الاختصاص له مقدار تسبيحين بدلا من الركعتين فلو مضى ذلك من اول الوقت
جاز له الاتيان بالثانية ولم يجب عليه الانتظار حتى يمضي مقدار الاولى الا ول
وكذا لو نسي بعض الافعال مما ليس بركن كالقراءة والاذكار فلا يجب تاخير
الثانية بقدر الاجزاء المنسية وربما قيل بالوجوب في ذلك كله لورود التحديد
بمضي الثلث والاربع في الاخبار وهو ضعيف وكان المنسي مما يتلافى فقد قيل
بوجوب تاخير الثانية عن فعله لانه جزء للصلوة حقيقة ومنع ان كان
الحكم بوجوب التاخير لاختصاص بعض الوقت بفعل المنسي لعدم ثبوت التوقيت
وان كان الحكم به لوجوب المبادرة بالمنسي في اول اوقات الامكان فله وجه
ان قلنا ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن اضداده الوجودية وحكم صلوة الا
حتياط حكم الجزء المنسي فلا يختص بها شيء من الوقت وان وجب المبادرة بها
بعد فعل الصلوة على الاقوى واما سجدتا السهو فلا قرب عدم وجوب المبادرة
بهما ايضا مصباح اول الوقت الاول الصبح طلوع الفجر الثاني المستطير في الا
فق واخره اسفرار الصبح وقت الفجر حين ينشق الفجر الى ان يتجلل الصبح السماء
ولا ينبغي تاخير ذلك عمدا وللخبر وقت الفجر حين يبدو حتى يضيء و
اول الثاني اخر الاول وعنه الى طلوع الشمس اجماعا للنصوص المستفيضة
مصباح اول الوقتين للفضيلة والوقت الاخر للاجزاء وفاقا للمشهور
لظاهر الاية والنصوص المستفيضة الدالة على امتداد وقت الظهرين من الزوال
الى الغروب والعشاء بين من الغروب الى انتصاف الليل ووقت الصبح من
طلوع الفجر الى طلوع الشمس فان ظاهرها يقتضي الاجزاء متى كانت
الصلوة واقعة بين الحدين سواء في ذلك المختار والمضطر ولان

الوقت

الوقت الاضطراري للعشائين هو ما بين انتصاف الليل وطلوع الفجر كما
تقدم فتعين ان يكون ما قبله وقتا للاجزاء في حق المختار والا لم يبق
فرق بين الوقتين وللصحاح المتضمنة ان لكل صلوة وقتين واول الوقتين
افضلهما فان المراد منها بيان افضلية الصلوة في الوقت الاول على الصلوة في
الوقت الاخر لان الوقت الاول نفسه افضل من الوقت الثاني والحكم با
لافضلية بذلك المعنى مطلقا يقتضي ان يكون صلوة المختار في الاول افضل
من صلوته في الاخر فيكون صلوة المختار في الوقت الاخر مجزية لان الا
فضلية تقتضي اجزاء المفضول وايضا فان الغرض من بيان الافضلية
في تلك الروايات انما هو الحث والترغيب في فعل الصلوة في الوقت الاول
من حيث ان الصلوة فيه افضل من الصلوة في الوقت الاخر ولا يصح ذلك في
شان المعذور لان عذره يمنع عن ادراك الوقت الاول فيكون الحكم بالافضلية
مختصا بصلوة المختار وللصحيح ان من الامور امورا مضيقة وامورا موسعة
وان الوقت وقتان والصلوة مما فيه السعة فربما عجل رسول الله صلى الله عليه وآله و
ربما اخر الا صلوة الجمعة فان صلوة الجمعة من الامر المضيق انما لها وقت و
احد حين تزول الشمس وفي الخبر احب الوقت الى الله عز وجل اوله حين
يدخل وقت الصلوة فصل الفريضة فان لم تفعل فانك في وقت منهما
حتى تغيب الشمس وحينئذ لذلك ايضا تعليق الحكم في كثير من الاخبار على تمام
الفضيلة والذهب منها التمر الصلوات المفروضات في اول وقتها
اذا اقيم حدودها اطيب ريحا من قضيب الاس حين يؤخذ من شجره في
طيبه وريحه وطراوته فعليكم بالوقت الاول ومنها الاخر وقت
كل صلوة اول الوقت افضل او وسطه او اخره قال اوله ان رسول

قال ان الله يحب من الخير ما يعجل وقال الشيخان وجماعة الوقت الاول للمختار و
الاخر للمعذور والمضطر للصحيحين وليس لاحد ان يجعل اخر الوقتين وقتا
الا من عذر او علة وحملا على نفي الجواز الذي لا كراهة فيه جميعا لا نقضا بما كان
الثاني وقتا للصلوة فيجوز التاخير اليه وتضمنهما الحكم بافضلية اول الوقتين
ولا فضلية تدل على جزاء المفضول كما ولا ستمال احدهما على ان التاخير
الى الوقت الثاني مما لا ينبغي والظاهر منه الكراهة والخبر ين الدالين على خروج وقت
الظهر بمضي اربعة اقدام من زوال الشمس وحملا على خروج وقت الفضيلة
بذلك دون وقت الاختيار مع اشتمالها على تحديد الوقت الاول للظهر بمضي
اربعة اقدام وتضمن احدهما سقوط التكليف بالظهر الحائض اذا طهرت
بعد مضيها وكلا الحكمين مخالف للمشهور فتوى وروايته والخبر ان النقد ...
نؤخر وليس كما يقال من اخطا وقت الصلوة فقد هلك واعا الرخصة
للناسي والمريض والمدنف والمسافر والنائم في تاخيرها وحمل على نفي الرخصة التي لا
كراهة فيها لدلالة صدر الحديث عليه مع انه مشتمل على حصر الرخصة في المذكورين ولا
قائل به وللحديث النبوي اول الوقت رضوان الله واخر الوقت عفو الله وقد رواه
الصدوق رحمه الله في الفقيه مرسلا عن الصادق وزاد في اخره والعفو لا يكون الا عن ذنب
واجاب عنه في البيان بان العفو قد ينسب الى تارك الاولى لقوله تعالى عفا الله عنك ولم
اذنت لهم لقوله سبحانه ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر وقد صرح بذلك المفسرون
في معنى الايتين ويمكن حمل الحديث على ارادة السببية للرضوان والعفو بناء على ان
قاعدة التكفير كما ذهب اليه اصحابنا فلا يكون حجة لهذا القول بل يكون بالدلالة على
خلافه اشبه والمراد من الاضطرار هنا ما يتمكن معه من الصلوة في الوقت الاول كالجنون
والحيض والنسيان وشبه ذلك واما العذر فهو كل ما تضمن جلب نفع او دفع

ذكر الدليل على وجوب الصلوة في اول الوقت ... [illegible] لو صح ان الفضيلة ... لو انفعل ... الظاهر ... الاول ... صح

عذر

ضرر سواء تعلق بامر الدين او الدنيا وقال في ط العذر اربعة السفر والمطر والمرض
وشغل يضر تركه بدينه او دنياه والضرورة خمسة الكافر يسلم والصبي يبلغ والحائض
تطهر والمجنون والمغمى عليه يفيقان والمستفاد من الاخبار ادنى عذر ويكفي في
التاخير والحصر في الخبر المتقدم وارد مورد الغالب للقطع بثبوت الرخصة لا
المذكورة فيه ومن جملة الشواهد على ان الوقت الاول للفضيلة دون الاختيار دون
الواجب لا يسوغ تعويته الا لضرورة **مصباح** لو صلى المختار في الوقت الثاني
كان مؤديا للصلوة بلا خلاف في ذلك ولا في سقوط العقاب عنه وشمول العفو
الا من الحلبي فان المنقول عنه بطلان العمل بالتاخير ووقوع الصلوة في الوقت الثاني
قضاء ولا ريب في ضعف هذا القول ما دام باقيا على ظاهره لما فيه من التدافع
البين وللاجماع على صحة الصلوة في الوقت الثاني وان قلنا انها فيه
قضاء ولان الحكم بالقضاء يوجب التسوية بين الوقت الثاني وما بعده وفساده
غير خفي وقد ظهر من ذلك ان فائدة النزاع لا تظهر في نية الاداء والقضاء
ان قلنا باعتبارهما لو فيهما اداء على القولين ولا في ثبوت العصيان بالتاخير
مطلقا للعفو عنه اذا اتى بها في الوقت الثاني بل الفائدة انما تظهر في مجرد
استحقاق العقاب بالتاخير وان عفي عنه فيثبت على القول بالاختيار
والاضطرار وينتفي ان قلنا بالفضيلة والاجزاء وكذا الواجب في الوقت
الثاني قبل ادائها فيكون عاصيا بتركه الصلوة على الاول دون الثاني لكن
المفهوم من كلام الشيخ ان الوجوب هاهنا ليس بالمعنى المعروف بل بمعنى
استحقاق اللوم والعتب لتفويت النفع العظيم قال في التهذيب بعد الحكم بعدم
جواز تاخير الصلوة عن اول وقتها فان اخرها كان مخطئا مهملا لفضيلة
عظيمة وان لم يستحق به العقاب لان الله قد عفى له عن ذلك قال في تب
لم نرد بالوجوب هاهنا ما يستحق بتركه العقاب لان الوجوب على ضروب عندنا

منها ما يستحق بتركه العقاب ومنها ما يكون الاولى فعله ولا يستحق بالاخلال به العقاب
وان كان يستحق به ضرب من اللوم والعتب وعلى تفسير الشيخ يرتفع الخلاف في المسئلة
وقد علم من ذلك كله سهولة الخطب في هذا الخلاف وندرة الفائدة فيه بل انتفائها
بالكلية **مصباح** يستحب مراعاة الاوقات وانتظار الصلوة بعد الصلوة ففي
الحديث النبوي ثلث درجات اسباغ الوضوء في السبرات والمشي بالليل
والنهار الى الجماعات وانتظار الصلوة بعد الصلوة وفيه انتظار الصلوة بعد
الصلوة كنز من كنوز الجنة وقد فسر بذلك في الحديث قوله تعالى اصبروا
وصابروا ورابطوا واتقوا الله لعلكم تفلحون ومن السنن الاكيدة المحافظة
على الاوقات الاول والمواظبة عليها لما مر وللحث البليغ على ذلك في النصوص
ففي ان الصلوات المفروضات في اول وقتها اذا اقيم حدودها اطيب ريحا
من قضيب الاس حين يؤخذ من شجره في طيبه وريحه وطراوته فعليكم بالوقت الاول
وفيه لفضل الوقت الاول على الاخر خير للرجل من ولده وماله وفي الخبر ان
فضل الوقت الاول على الاخر كفضل الاخرة على الاولى وقد ورد التشديد في
محافظة الاوقات في كثير من الروايات ففي الصحيح المروي بعدة طرق الصلوات
الخمس المفروضات من اقام حدودهن وحافظ على مواقيتهن لقي الله تعالى يوم القيمة
وله عنده عهد يدخله به الجنة ومن لم يقم حدودهن ولم يحافظ على مواقيتهن
لقي الله ولا عهد له ان شاء عذبه وان شاء غفر له وفي خبر ان الصلوة اذا
ارتفعت في اول وقتها رجعت الى صاحبها وهي بيضاء مشرقة تقول
حفظتني حفظك الله واذا ارتفعت في غير وقتها بغير حدودها رجعت الى
صاحبها وهي سوداء مظلمة تقول ضيعتني ضيعك الله الى غير ذلك وحملت على وجوب

المحافظ

المحافظة على مجموع الوقت والاولى حملها على التاكيد في محافظة الاوقات الاولى
ويؤيده الموثق وينبغي المبادرة الى الاول فالاول لما فيه من المسارعة والاستباق
الى فعل الخير والنصوص المستفيضة ففي الحديث النبوي لا تنال شفاعتي غدا
من اخر الصلوة بعد وقتها وفي الصحيح ان اول الوقت ابدا افضل فعجل الخير
ما استطعت وفيه اذا دخل وقت صلوة فتحت ابواب السماء لصعود الاعمال
فما احب ان يصعد عمل اول من عملي ولا يكتب في الصحيفة احد اول مني وفيه
ايضا اذا دخل الوقت عليك فصلها ويتاكد في صلوة الصبح للخبر عن افضل المواقيت
في صلوة الفجر قال مع طلوع الفجر ان الله تعالى يقول ان قران الفجر كان مشهودا
يعني صلوة الفجر تشهدها ملائكة الليل وملائكة النهار فاذا صلى العبد صلوة الصبح
مع طلوع الفجر اثبتت له مرتين تثبته ملائكة وملائكة النهار وللاخر انه ست في
وقت الى ان تطلع الشمس قال لا انما نعدها صلوة الصبيان ويحصل المبادرة بالقيام الى
الصلوة والاشتغال بمقدماتها بعد دخول الوقت من غير فصل لقضاء العرف بذلك
وقد يقال بتوقفه على تقديم ما يمكن تقديمه من المقدمات لينطبق الفعل على اول
الوقت وهذا هو الظاهر من النصوص ويشمله ايضا الحديث ما وقت الصلوة من اخر
الطهارة حتى يدخل الوقت ويستحب التاخير في مواضع منها تاخير الظهرين الى ان
ياتي بالتسبيحين في يوم الجمعة فياتي بهما في اول الوقت للاجماع والصحاح المستفيضة
ومنها تاخير العشائين الى ذهاب الحمرة المشرقية في الاول والشفق المغربي في الثاني
للموثق مسوا بالمغرب قليلا فان الشمس تغيب من عندكم قبل ان تغيب من عندنا
وللاخر انه لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتاخذ بالحائط لدينك وفي
الصحيح متى تجب العتمة قال اذا غاب الشفق والاكثر على الوجوب في الاول و
شيئا وقيل به في الثاني وقد مضى وقد ظهر من بعض النصوص استحباب تاخير العشاء الى ثلث

[illegible] بالتاخير ... الظهر ... تاخيرها ... في وقتها او تلبس ... الوقت ... عم

الليل نعم الموثق المروي في العلل عن النبي صلى الله عليه وآله لولا نوم الصبي وعلة الضعيف لأخرت العتمة الى ثلث الليل وفي الخبر عنه صلى الله عليه وآله لولا ان اشق على امتي لأخرت
العشاء الى ثلث الليل ولم اجد بها عاملا وقد يقال ان التعليق على ما
ليس بمطلوب يدل على عدم الطلب فيؤيده وورود هذا المضمون في التأخير الى
النصف وظاهر الكل ان ذلك هو للتضييع ومنها تأخير صلوة الظهر للابراد بها
للصحيح كان المؤذن يأتي النبي صلى الله عليه وآله في صلوة الظهر فيقول له ابرد ابرد قال في
ق ابرد دخل في آخر النهار وابرده جاء به باردا والابردان الغداة و
العشي وفسره الصدوق بمعنى التعجيل والمسارعة اخذا له من البريد وهو
بعيد لا يلائمه التخصيص بالظهر وقد خص الاصحاب هذا الحكم بصلوة الظهر في
الحر لمن يصلي جماعة في المسجد ان لم يتفق الاجماع فيه والا فعموم ما دل على
المبادرة والاستباق فيما خرج عن مورد النص وقد روى الشيخ الجليل محمد
ابن عمر بن عبد العزيز الكشي في كتاب الرجال عن ابن بكير قال دخل
زرارة على ابي عبد الله عليه السلام قال انكم قلتم لنا في الظهر والعصر على ذراع وذراعين
ثم قلتم ابردوا بها في الصيف فكيف الابراد بها وفتح الراحة ليكتب ما
يقول فلم يجبه ابو عبد الله بشيء فاطبق الراحة وقال انما علينا ان نسألكم
وانتم اعلم بما عليكم وخرج ودخل ابو بصير على ابي عبد الله عليه السلام فقال ان زرارة
سألني عن شيء فلم وقد ضقت من ذلك فاذهب انت رسولي اليه فقل صل
في الصيف اذا كان ظلك مثلك والعصر اذا كان مثليك وكان زرارة هكذا
يصلي في الصيف ومقتضى ذلك تعميم الحكم في الظهرين للمنفرد والجامع المصلي
في المسجد او غيره وقد اشتمل على تحديد التأخير ببلوغ المثل والمثلين محافظا
على الوقت الاول بحسب الامكان فان وقت الفضيلة ينتهي بذلك كما عرفت

وانما رخص له التأخير عن اول الوقت لفائدة الابراد ومنها تأخير الصائم المغرب
الى ما بعد الافطار لرفع الانتظار او لحصول الاقبال للصحيح في الاول والمرسل
في الثاني وروى ان كان اول الوقت فليبدأ بالطعام وان خاف تأخير
الوقت فليبدأ بالصلوة ومنها تأخير المفيض من عرفة العشائين الى المزدلفة
للاجماع والنصوص وحد التأخير الى ربع الوقت الاخير اي المختار كما يستفاد من
الجمع بين الاخبار وربما يقال بامتداده الى طلوع الفجر للموثق لا تصلهما حتى
ينتهي الى جمع وان مضى من الليل ما مضى وهو بعيد ومنها تأخير المستحاضة
الظهر والمغرب الى آخر الوقت فضيلتهما للجمع بينهما وبين العصر والعشاء بغسل
واحد للصحيح فاذا جازت ايامها ورأت الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر و
العصر تؤخر هذه وتعجل هذه وللمغرب والعشاء غسلا تؤخر هذه و
تعجل هذه لكن المستفاد من اكثر النصوص رجحان التعجيل للمستحاضة كغيرها
ففي الصحيحين المستحاضة تغتسل عند صلوة الظهر فتصلي الظهر والعصر ثم تغتسل
عند المغرب فتصلي المغرب والعشاء ثم تغتسل عند الفجر فتصلي الفجر وفي الاخيرين
فاذا رأت دما صبيبا فلتغتسل عند وقت كل صلوة ويمكن ترجيح هذه الروايات
بمطابقتها لمقتضى ما دل على فضيلة المسارعة والاستباق والمبادرة الى الاول
فالاول ومنها تأخير القاضي للفرائض صاحبة الوقت الخ وان لم نقل بالوجوب
وسيأتي القول به انشاء الله ومنها تأخير فاقد الماء صلوته الى آخر الوقت ان توقع
الحصول فيه للصحيح اذا لم يجد ماء واردت التيمم فأخر التيمم الى آخر الوقت وفيه
قول مشهور بالوجوب وقد تقدم البحث في ذلك ومنها تأخير صاحب العذر
الراجي زواله به لتقع صلوته على الوجه المعتبر واوجبه المرتضى وجماعة لوجوب
الاتيان بالصلوة على وجهها وجوبا مطلقا فلا يتقيد الا بدليل وهو قوي و

خبر الاسكافي والديلمي منه

واستدل في كره على عدم الوجوب بعموم الامر بالمخاطبة في اول الوقت وامكان
الاحترام وجوابه ان المخاطبة بالصلوة اول الوقت انما تتوجه الى المتمكن من
فعلها فيه شرعا والغرض المذكور يقتضي امتناعه كذلك لانتفاء الصلوة بانتفاء
ما يعتبر فيها من جزء او شرط فلا يجزي الفاقد له الا مع انتفاء القدرة مع ان ذلك
لو تم لدل على استحباب التقديم للمعذور كغيره وهم لا يقولون به ومنها تأخير
المدافع للاخبثين الى ان يخرجهما للصحيح لا صلوة لحاقن ولا حاقب وهو بمنزلة
من هو في ثيابه ومنها تأخير الظان دخول الوقت ان لم يكن طريق الى العلم الى
ان يتيقن الوقت احتياطا وللموثق قلت له اني صليت الظهر في يوم غيم فانجلت
فوجدتني صليت حين زال النهار قال فقال لا تعد ولا تعد وقد مر في الشرح
في النهي عن العود في الخبر الى ما يلزم من ترك النافلة ولا يخفى بعده ومنها
التأخير اذا كان مشتملا على صفة كمال كحضور المسجد وانتظار الجماعة وحصول
الاقبال لعموم ما دل على تأخير الظهر للابراد وتأخير الصائم المغرب في صورتيه المستثنيين
وتأخير المدافع للاخبثين الى ان يخرجهما وللخبر عن وقت المغرب فقال اذا كان
ارفق بك وامكن لك في صلوتك وكنت في حوائجك فلك ان تؤخرها الى
ربع الليل مصباح يستحب التفريق بين كل من الظهرين والعشائين بالاجماع
والنصوص المستفيضة وادعى الشهيد معلوميته من المذهب كمعلومية جواز
الجمع وفي الخبر تفرق ما كان في يديك وتفرق عني حرفاي فشكوت ذلك
الى ابي محمد عليه السلام فقال لي اجمع بين الظهر والعصر ترى ما تحب وهو محمول على
ترك التفريق الطويل ومقصور على المورد الذي تضمنه كما يشعر به
التعليل وحد التفريق في العشائين ان يؤتى بالعتمة بعد مضي الوقت
الاول للمغرب الحاصل بذهاب الشفق المغربي بلا خلاف يعرف للنصوص

واما في الظهرين فبان يؤتى بالعصر بعد نافلتها طالت ام قصرت ما لم يخرج وقتها
المقدر لها على الاقوى الا بما دل على فضيلة المبادرة والاستباق في غير محل الوفاق
وللنصوص المتضمنة انتفاء الفصل بينهما الا بمقدار السبحة وهي النافلة وللصحيح
بين الظهرين والعصر حد معروف قال ولا في الخبر الجمع بين الصلوتين اذا لم
يكن بينهما تطوع فلا جمع ويؤيده الخبر قال الصلوة للمسافر حين تزول الشمس في
السفر صلوة وان شاء آخره الى وقت الظهر في الحضر غير ان افضل ذلك ان
يصليها في اول وقتها حين تزول الشمس ويدل على تحديد
العصر بعد تقدم ما دون بعد الظهر في الاستدلال عن صلوة الظهر فقال اذا كان الفيء
ذراعا قلت ذراعا من اي شيء قال ذراعا من فيئك قلت فالعصر قال الشطر من
ذلك قلت هذا شبر قال اوليس شبر كثيرا وفيه عن وقت العصر فقال وقت ما يشتغل
ابلك فقلت اذا كنت في غير سفر فقال على اقل من قدم ثلثي قدم وقت العصر وفي
نق اذا زالت الشمس فهو وقت لا يحبسك منه الا سبحتك تطيلها او تقصرها فقال
بعض القوم انا نصلي الاولى اذا كانت على قدمين والعصر على اربعة اقدام فقال
ابو عبد الله عليه السلام النصف من ذلك احب الي ويستفاد منها استحباب ترك
الاطالة كثيرا في النافلة ليجمع بين ادراك فضيلتها وفضيلة اول الوقت وفي
الخبر ذكر ابو عبد الله عليه السلام اول الوقت وفضله فقلت كيف اصنع بالثمان ركعات
فقال خفف ما استطعت ولا ينافي ذلك الحسن عن زرارة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام
اصوم فلا اقيل حتى تزول الشمس فاذا زالت الشمس صليت نوافلي ثم صليت الظهر ثم
صليت الظهر ثم صليت نوافلي ثم صليت العصر ثم نمت وذلك قبل ان يصلي الناس
فقال يا زرارة اذا زالت الشمس فقد دخل الوقت ولكن اكره لك ان تتخذه
وقتا دائما لاختصاص مورده بصورة زيادة التعجيل والاسراع كما يشعر به قوله

وذلك قبل ان يصلي الناس ولا ريب في كراهته ويحتمل ان يكون وجه الكراهة ترك
حضور جماعة المخالفين لما ورد من التشديد فيه وخصوصا لمشاهير الصحابة كزرارة
واضرابه وربما اشعر بذلك تخصيص الكراهة في قوله عم ولكن اكره لك ان تتخذ
وقتا دائما وقيل بل حد التفريق في الظهرين ان يؤتى بالعصر بعيد مصير
الظل مثل الشاخص للصحابة الدالة على ان وقت العصر قامة بعد الظهر وحملت على
ارادة الوقت المختص بفضيلة العصر وقيل بل بان يؤتى بها بعد مصيره كفي
اربعة اسباع الشاخص للنصوص المستفيضة المتضمنة ان وقت الظهر ذراع من
الزوال ووقت العصر ذراع من وقت الظهر وحملت على ان ذلك لاجل النافلة كما
تشهد به المعتبرة المستفيضة المتدية لما جعل الذراع والذراعان قلت لم
قال لمكان الفريضة وفي بعضها لمكان النافلة ومرجع هذين القولين الى
استحباب التاخير حتى يمضي الوقت كما قال الاولى وانما وقع الخلاف من حيث الاختلاف
في تحديده وقد يستدل على ذلك مع قطع النظر عن التحديد بما ورد في المستحاضة
انها تؤخر هذه وتعجل هذه اذ لولا استحباب تاخير العصر مطلقا لما كان للامر بتاخير
الظهر وجه وفيه ان ذلك لو سلم فلعله لرجاء انقطاع الدم او تخفيفه كما قيل
مصباح من الاوقات المضروبة لجملة من الطاعات وقت السحر فانه وقت فضيلة
الايثار والاستغفار طول العام ووقت السحور والدعاء المأثور فيه لصيام
شهر رمضان وهو من افضل الاوقات واشرفها واحسن الساعات والطفها وكم لله فيه
من نفحة عطرة يمن بها على من يشاء وجائزة موفرة يختص بها من اخلص
في الدعاء وكم فيه من عبادة قد هبت عليها نسمات القبول ودعوة من
ذي طلبة مشفوعة ببلوغ المأمول ومشكل من مسائل اتضح بمصابيح الهداية وغوامض

من

من المطالب انفتحت بمفاتيح العناية فهو وقت للعلماء والعاملين والعرفاء وذوي
المتقين والسعيد من سعد باحياء هذا الوقت الشريف واستدر به اخلاف
الكرم من الجواد اللطيف وجافى جنبه للقيام بين يدي الجبار وواظب فيه
على الانابة والاستغفار مما اجترح في اثناء الليل والنهار وقد وقع الالتباس
لكثير من الناس في هذا الوقت وتوسعوا فيه حتى ان منهم من ياتي باعمال السحر
بعد العشاء متى شاء او يتربص بها مضي نصف الليل او ثلثه على استبطاء
بلا مستند من الشرع ولا شاهد من اللغة او العرف ومن حق اهل الوقت وجيبا
كان او مندوبا مراعاة وقته المقدر له شرعا فان ترك العمل من اصله اهون من
الاتيان به في غير وقته لمشاركته الترك في ترك الامور به وزيادته عليه بالتشريع
في تقديمه او تاخيره وتحديد السحر من احد طرفيه وهو الاخر معلوم لا نضاله
بالصبح باجماع العلماء واما طرفه الاخر وهو الاول المحاط لدجى الليل فربما
اكتسى ثوب الخفاء لعدم وقوع التصريح به من اكثر اللغويين ولا ذكرا غير ان
المعلوم من كلامهم ومن محاورة اهل العرف وتتبع الاستعمالات الواردة بطريق
ما ظن من المتوسعة وقد نص الشيخ الثقة ابو علي الطبرسي في جامع الجوامع
ورئيس علماء اللغة والبلاغة جار الله الزمخشري في الكشاف والشيخ ابو
حامد الغزالي والفاضل القاساني في الاحياء واحياء الاحياء على ان السحر
هو السدس الاخير من الليل وهو اوسع ما قيل في معنى السحر ولم احد لاحد من
المعتبرين تحديده بالاكثر من ذلك في ظ الاكثر انه اول منه وربما قاربه قول
البعض او انطبق عليه اما الزيادة فلا مصباح مما يعمل وقت السحر طول
العام الاستغفار قال الله تعالى في نعت المتقين الذين يقولون ربنا
اننا امنا فاغفر لنا ذنوبنا وقنا عذاب النار الصابرين والصادقين

والقانتين والمنفقين والمستغفرين بالاسحار وقال سبحانه كانوا قليلا من الليل
ما يهجعون وبالاسحار هم يستغفرون وقال عز وجل حكاية عن وعد يعقوب
لبنيه سوف استغفر لكم انه هو الغفور الرحيم فقد روي في عدة اخبار
انه اخر الاستغفار لهم الى وقت السحر لكونه وقت الاجابة ولا ينافيه ما ورد
من تاخيرهم الى ليلة الجمعة او السحر منها لجواز ان يكون وعدهم الاستغفار في
احد وقتيه ثم استغفر لهم في الوقت الجامع لهما لكونه اقرب الى الاجابة من كل
منهما وروى الصدوق في الفقيه وثواب الاعمال عن مسعدة بن صدقة عن الصادق عم عن ابيه
عن ابائه عم ان رسول الله صلى الله عليه واله قال ان الله تبارك وتعالى اذا راى اهل قرية قد
اسرفوا في المعاصي وفيها ثلثة نفر من المؤمنين ناداهم جل جلاله وتقدست اسمائه
يا اهل معصيتي لولا من فيكم من المؤمنين المتحابين بجلالي العامرين بصلوتهم
ارضي ومساجدي والمستغفرين بالاسحار خوفا مني لانزلت بكم عذابي ثم لا ابالي
وفي العلل في الصحيح عن علي بن جعفر عن اخيه موسى عن ابيه عن علي عم وفي رواية مرسلة
عن امير المؤمنين عم قال ان الله عز وجل اذا اراد ان يصيب اهل الارض بعذاب
قال لولا الذين يتحابون بجلالي ويعمرون مساجدي ويستغفرون بالاسحار
لانزلت عذابي وفي ثواب الاعمال ومحاسن البرقي باسنادهما عن الصادق عم مثله
ومن طريق الجمهور عن انس عن النبي صلى الله عليه واله قال ان الله يقول اني لاهم باهل الارض عذابا
فاذا نظرت الى عمار بيوتي والى المتهجدين والى المتحابين في والى المستغفرين
بالاسحار صرفت عنهم وعنه قال امرنا رسول الله صلى الله عليه واله ان نستغفر بالاسحار
سبعين استغفارة وروى ابن فهد في العدة مرسلا عن النبي صلى الله عليه واله
قال اذا كان اخر الليل يقول الله سبحانه هل من داع فاجيبه هل من
سائل فاعطيه هل من مستغفر فاغفر له هل من تائب فاتوب عليه و

عنهم

عنهم عم انهم قالوا الاصلوات الله على المتسحرين والمستغفرين بالاسحار وفي رواية
وروي عن امير المؤمنين عن النبي صلى الله عليه واله انه قال ان الله تبارك وتعالى وملائكته يصلون
على المستغفرين المتسحرين بالاسحار والاستغفار لغة طلب المغفرة مطلقا من
الغفر بمعنى الستر تقول غفرت المتاع اذا جعلته في الوعاء وغفر الشيب
الخضاب اذا غطاه والصبغ اغفر للوسخ اي احمل له وغضب غفر للنجار اي
استرلها واغتفرت للجاني ما صنع اي عفوت عنه وليس في هولاء غفير
اي لا يغفرون ذنب احد قال الشاعر يا قوم ليس فيهم غفيرة فامشوا كما
تمشي جمال الحيرة ثم نقل في العرف الشرعي الى طلب العبد غفران الذنب من
الرب وهو حقيقة في القول دون غيره من اسباب المغفرة سواء كان
من فعل القلب كالعزم على الطاعة والاقلاع عن المعصية او الجوارح كا
لصلوة وغيرها من الحسنات الظاهرة الماحية للسيئات او تركا كترك
الكبائر المكفر للصغائر فلا يطلق الاستغفار على شيء من ذلك الا مجازا
لتبادر الغير وصحة السلب ولان الاستغفار دعاء لقوله خير الدعاء
الاستغفار والدعاء من الاقوال دون الافعال والتروك وارادة القول
في الاخبار ظ وكذا الاية الثالثة اما الاوليان فقد قال جماعة من قدماء
المفسرين ان المراد بها اهل الصلوة وهم المتهجدون بالاسحار وعزاه
الرازي في الثانية الى الاكثر وهو مروي من طريق الاصحاب وفي الاولى
قال الطبرسي في مجمع البيان والمستغفرين بالاسحار اي المصلين وقت
السحر رواه الرضا عن ابيه عن ابي عبد الله عليهم السلام وروى العياشي في
تفسيره عن المفضل بن عمر قال قلت لابي عبد الله عم جعلت فداك
تفوتني صلوة الليل فاصلي الفجر فلي ان اصلي بعد صلوة الفجر ما فاتني من

صلوة وانا في صلوة قبل طلوع الشمس فقال نعم ولكن لا تعلم به اهلك فيتخذونه سنة فيبطل قول الله تعالى والمستغفرين بالاسحار وليس فيهما نص صريح بكون الاستغفار هو الصلوة فان حمل المشتق على المشتق لا يقتضي حمله المبدأ على المبدأ ولعل الوجه في تفسير المستغفرين بالمصلين مصاحبة الاستغفار للصلوة لوقوعه فيها او عقيبها مع عدم وقوع الاستغفار بالسحر ممن لا يصلي فيه غالبا فان الناس يقومون بالاسحار للصلوة ويقع الاستغفار منهم تبعا لها والظاهر ان المراد بالاستغفار في الايتين كغيرهما معناه الحقيقي لانه الاصل في الاستعمال وكذا من اللفظ عند الاطلاق وهو اختيار اكثر المتاخرين من ائمة التفسير كالزمخشري والرازي والنيسابوري وغيرهم والاخبار المستفيضة الواردة في تفسيرهما نص في ذلك ففي يب في الصحيح عن معوية بن عمار قال سمعت ابا عبد الله ع يقول في قول الله وبالاسحار هم يستغفرون في الوتر في اخر الليل سبعين مرة وفي الموثق عن ابي بصير قال قلت له المستغفرين بالاسحار قال استغفر رسول الله ص في وتره سبعين مرة وفي هداية الصدوق عن الصادق ع من استغفر الله في الوتر سبعين مرة كتبه الله عنده من المستغفرين بالاسحار وفي مجمع البيان عنه ع والمستغفرين بالاسحار ان من استغفر الله سبعين مرة في وقت السحر فهو من اهل هذه الاية وهل يعتبر في الاستغفار ان يكون باللفظ الصريح مثل استغفر الله ورب اغفر لي وغيرهما وذلك لان المتبادر من الاستغفار على الاطلاق في العرف الشرعي نحو كالتسبيح والتحميد والتكبير من الالفاظ التي معانيها الفاظ ماخوذه منها كقوله سبحان الله والحمد لله والله اكبر وفي الحسن عن الصادق ع قال كان رسول الله ص يستغفر كل غداة يوم سبعين مرة

ثلث

قلت كيف كان يقول قال كان يقول استغفر الله استغفر الله سبعين مرة ويقول اتوب الى الله اتوب الى الله سبعين مرة ويتأدى وظيفة الاستغفار بالماثور وغير الماثور ولا يشترط فيه الكثرة ولا التكرار لا وقوعه في صلوة الوتر لصدق الاسم وعموم الالفاظ وما ورد من تفسير ذلك بالاستغفار سبعين مرة في صلوة الوتر محمول على الفرد الاكمل فيخفى اعتبار المواظبة والاستمرار وجها من دلالة ظواهر الكتاب والسنة عليه وعدم تعقل الاشتراط بشرط لاحق لشروط سابق والحق اعتبارهما في استحقاق مدح المستغفرين بالاسحار او في استحباب الاستغفار في السحر وان كان الثاني من لوازم الاول وروى الحياة شيء عن زرارة قال ابو جعفر ع من دام على صلوة الليل والوتر واستغفر الله في كل وتر سبعين مرة ودام على ذلك سنة كتب من المستغفرين بالاسحار وعن ابي بصير قال قلت لابي عبد الله ع قول الله تبارك وتعالى والمستغفرين بالاسحار قال استغفر رسول الله ص في وتره سبعين مرة فمن دام على ذلك سنة كتبه الله من المستغفرين بالاسحار روى الصدوق في الصحيح عن عمر بن يزيد عن ابي عبد الله ع قال من قال في وتره اذا اوتر استغفر الله واتوب اليه سبعين مرة وفي جنة الامان عن الصادق ع من قال اخر قنوته في الوتر استغفر الله واتوب اليه مائة مرة اربعين ليلة كتبه الله من المستغفرين بالاسحار والاولى في كيفية الاستغفار الاتيان باللفظ الماثور واتباع النقل الوارد فيه او في السحر كالاستغفار المنقول في صلوة الوتر والوارد في تعقيب ركعتي الفجر او مطلقا نحو ما روي في الصحيح عن الصادق ع قال من عمل سيئة اجل فيها سبع ساعات من النهار فان قال استغفر الله الذي لا اله الا هو الحي القيوم ثلث مرات لم تكتب عليه وفي الخبر عنه ع ما من مؤمن

يقارف في يوم وليلة اربعين كبيرة فيقول وهو نادم استغفر الله الذي لا اله الا هو الحي القيوم بديع السموات والارض ذي الجلال والاكرام واسئله ان يصلي على محمد وال محمد وان يتوب علي الا غفرها الله عز وجل له ولا خير فيمن يقارف في يوم وليلة اكثر من اربعين كبيرة **تكميل** يستحب الاستغفار والاكثار منه في جميع الاوقات فمن اعطي الاستغفار لم يحرم المغفرة وما علم الله العباد الاستغفار الا وهو يريد ان يغفر لهم كذا في الحديث وفيه ان للقلوب صدا كصدا النحاس فاجلوها بالاستغفار واذا اكثر العبد الاستغفار رفعت صحيفته وهي تتلالى ويتاكد في الاسحار كما مر وليالي الجمع طول الليل وفي كل يوم مائة مرة او سبعين مرة فهو غفران سبعمائة ذنب وفي الغداة والعصر سبعين وفي المجلس خمسا وعشرين وعند استبطاء الرزق وتعسير الرزق وجدوبة الارض وحرمان الولد كل ذلك للنص والاصل في الاستغفار الندم والتوبة واصلاح الباطن فالمستغفر من الذنب المصر عليه كالمستهزئ بربه كما في الخبر وفيه ان امير المؤمنين ع قال لمن قال بحضرته استغفر الله ثكلتك امك اتدري ما الاستغفار ان الاستغفار درجة العليين وهو اسم واقع على ستة معاني اولها الندم على ما مضى والثاني العزم على ترك العود عليه ابدا والثالث ان يؤدي الى المخلوقين حقوقهم حتى تلقى الله املس ليس عليك تبعة والرابع ان تعمد الى كل فريضة ضيعتها تؤدي حقها والخامس ان تعمد الى اللحم الذي نبت على السحت فتذيبه بالاحزان حتى يلصق الجلد بالعظم وينشأ بينهما لحم جديد والسادس ان تذيق الجسم الم الطاعة كما اذقته حلاوة المعصية فعند ذلك تقول استغفر الله **مصباح** مما يعمل في السحر طول العام الدعاء عن

البني

النبي ص قال اذا كان اخر الليل يقول الله سبحانه هل من داع فاجيبه هل من سائل فاعطيه هل من مستغفر فاغفر له هل من تائب فاتوب عليه وعنه ع انه سئل لم اخر يعقوب ع بنيه في الاستغفار قال اخرهم الى السحر لان دعاء السحر مستجاب وروى الكليني باسناده عن الفضل بن ابي قرة عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص خير وقت دعوتم الله فيه الاسحار وتلا هذه الاية في قول يعقوب ع سوف استغفر لكم ربي قال اخرهم الى السحر وعن ابي الصباح الكناني عن جعفر ع قال ان الله تعالى يحب من عباده المؤمنين كل دعاء فعليكم بالدعاء في السحر الى طلوع الشمس فانها ساعة تفتح فيها ابواب السماء وتقسم فيها الارزاق وتقضى فيها الحوائج العظام وعن محمد بن كردوس عن ابي عبد الله ع قال من قام من اخر الليل فذكر الله تناثرت عنه الخطايا فان قام من اخر الليل فتطهر وصلى ركعتين وحمد الله واثنى عليه وصلى على النبي ص لم يسئل الله شيئا الا اعطاه وروى الصدوق في الخصال عن امير المؤمنين في حديث الاربعمائة انه قال من كانت له الى الله حاجة فليطلبها في ثلث ساعات ساعة في يوم الجمعة وساعة تزول الشمس وحين تهب الرياح وتفتح ابواب السماء وتنزل الرحمة ويصوت الطير وساعة في اخر الليل عند طلوع الفجر فان ملكين يناديان هل من تائب يتاب عليه هل من مستغفر فيغفر له هل من طالب حاجة فتقضى له فاجيبوا داعي الله الحديث والدعاء في الاصل مطلق الطلب تقول دعوت زيدا اذا ناديته ودعوت به اذا استحضرته ودعوته الى الوليمة اذا سئلته حضورها والى المبارزة اذا اردتها منه ودعى النبي ص الخلق الى التوحيد ودعى المؤذن الناس الى الصلوة اي اراد ذلك منهم وهم دعاة الحق او الباطل اي الامرون بهما

وادعيت الشيء طلبته لنفسي ومنه المدعي والمدعى عليه والدعوى والدعاوي حق وفي العرف الشرعي سؤال العبد ربه على وجه الابتهال وقد يطلق على التقديس والتمجيد ونحوهما لكونه سؤالا بلطف وتعرضا للطلب بطريق خفي ومنه حديث الدعاء عاملي ودعاء الانبياء من قبلي وهو لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو حي لا يموت بيده الخير وهو على كل شيء قدير قيل سئل عطا عن ذلك كيف سماه دعاء وانما هو تمجيد وتقديس فقال هذا امية بن الصلت يقول في عبد الله بن جدعان اذكر حاجتي ام قد كفاني حباؤك ان شيمتك الحياء اذا اثنى عليك المرء يوما كفاه من تعرضه الثناء افيعلم ابن جدعان ما يراد بالثناء ولا يعلم رب العالمين ذلك والدعاء من افضل العبادات وادلها على العبودية المطلوبة من العباد وقال الله تعالى قل ما يعبؤا بكم ربي لولا دعاؤكم وقال عز وجل ادعوني استجب لكم ان الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين وعن الباقر عم قال ما من شيء افضل عند الله من ان يسئل ويطلب مما عنده وما احد ابغض الى الله ممن يستكبر عن عبادته ولا يسئل ما عنده وعنه عم افضل العبادة الدعاء وفي الصحيح عن الصادق عم في رجلين افتتحا الصلوة في ساعة واحدة فتلا هذا القرآن فكانت تلاوته اكثر من دعائه ودعا هذا فكان دعاؤه اكثر من تلاوته ثم انصرفا في ساعة واحدة ايهما افضل قال كل فيه فضل كل حسن قلت اني قد علمت ان كلا حسن وان كلا فيه فضل فقال الدعاء افضل اما سمعت قول الله تعالى ادعوني استجب لكم ان الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين هي والله العبادة هي والله افضل

شعر

اليس

اليس هي العبادة هي والله العبادة هي والله العبادة اليس هي اشدهن هي والله اشدهن هي والله اشدهن وعن امير المؤمنين عم احب الاعمال الى الله في الارض الدعاء وعنه عم الدعاء مفاتيح النجاح ومقاليد الفلاح وخير الدعاء ما صدر عن صدر نقي وقلب تقي وفي المناجاة سبب النجاة وبالاخلاص يكون الخلاص فاذا اشتد الفزع فالى الله المفزع ولا افضل من الدعاء ما صادف افضل الازمنة كالسحر من الليل والزوال منه ومن النهار واوقات الصلوة الخمس في اليوم والليلة والجمعة في الاسبوع وشهر رمضان من الشهور ويوم عرفة وليلتي العيدين في السنة والامكنة كالحطيم والمستجار والروضة والحائر وجميع المساجد والاحوال كحال الصوم والصلوة والتعقيب والقراءة والسجود وما بين الاذانين وما بين نزول الامام من المنبر يوم الجمعة الى ان تقام الصلوة عند الرقة والدمعة والغربة والاضطرار وهبوب الرياح والتقاء الصفين واول قطرة من دم شهيد ووصول كف الخطيب الى وسط السماء كل ذلك للنص واحسن الادعية الادعية القرآنية فان قرآن ودعاء ثم الادعية المأثورة عن النبي صلعم والائمة الطاهرين عم فهي شفاء لصدور العارفين ونجاح لطالب العابدين مصباح وما يحمل فيه صلوة الليل للحديث النبوي اخر الليل في التهجد احب الي من اوله لان الله تعالى يقول وبالاسحار هم يستغفرون قال يصلون والخبر المعتمد المروي عن الكاظم عم في تفسير المستغفرين بالاسحار بالمصلين وقت السحر والاخبار المستفيضة المتضمنة لتوقيت صلوة الليل باخره فان اخر الليل هو وقت السحر كما نص عليه جماعة من اهل اللغة وكذا الروايات الدالة على توقيتها بالثلث

ثلث

ثلث الاخير لكونه وقت السحر كما يستفاد من الاخبار وما رواه الشيخ في الكافي عن ابي بصير قال سألت ابا عبد الله عم عن التطوع في الليل والنهار فقال الذي يستحب ان لا تقصر عن ثمان ركعات عند زوال الشمس وبعد الظهر ركعتان وقبل العصر ركعتان وبعد المغرب ركعتان وقبل العتمة ركعتان وفي السحر ثمان ركعات ثم يوتر والوتر ثلث ركعات مفصولة ثم ركعتان قبل صلوة الفجر واحب صلوة الليل اليهم اخر الليل وروى الصدوق في عيون الاخبار في الحسن عن الفضل بن شاذان عن الرضا عم في كتابه الى المأمون قال والسنة اي من الصلوة اربع وثلثون ركعة ثماني ركعات قبل فريضة الظهر وثماني ركعات قبل فريضة العصر واربع ركعات بعد المغرب وركعتان من جلوس بعد العتمة تعدان بركعة وثمان ركعات في السحر والشفع والوتر ثلث ركعات تسلم بعد الركعتين وركعتا الفجر وفي الخصال عن الاعمش عن الصادق عم قال والسنة اربع وثلثون ركعة منها اربع ركعات بعد المغرب لا تقصير فيها في السفر والحضر وركعتان من جلوس بعد العشاء تعدان بركعة وثمان ركعات في السحر وهي صلوة الليل والشفع ركعتان والوتر ركعة وركعتا الفجر بعد الوتر وثمان ركعات قبل الظهر وثمان ركعات قبل العصر دلت الروايات على توقيت الثمان ركعات بالسحر وهو محمول على الوقت الاصلي او الافضل للاجماع على جوازها بعد الانتصاف مطلقا واستحباب الثمانية في السحر تستلزم استحباب الوتر وركعتي الفجر لتاخيرهما عنها وتقدمهما على طلوع الفجر وفي العيون والعلل عن الفضل عن الرضا عم قال وانما جعلت السنة اربعا وثلثين ركعة لان الفريضة سبع عشرة فجعلت

السنة

السنة مثلي الفريضة كمالا للفريضة وانما جعلت السنة في اوقات مختلفة لان افضل الاوقات ثلثة عند زوال الشمس وبعد المغرب وبالاسحار فاحب ان يصلى له في كل هذه الاوقات الثلثة وروى القاضي نعمان في دعائم الاسلام عن الباقر عم انه سئل عن وقت صلوة الليل فقال الوقت الذي جاء عن جدي رسول الله صلعم انه قال فيه ينادي مناد الله عز وجل هل من داع فاجيبه هل من مستغفر فاغفر له قال السائل وما هو قال الوقت الذي وعد يعقوب بنيه بقوله سوف استغفر لكم ربي قال وما هو قال الوقت الذي قال الله فيه والمستغفرين بالاسحار ان صلوة الليل في اخره افضل منها قبل ذلك وهو وقت الاجابة وهي هدية المؤمن الى ربه فاحسنوا هداياكم الى ربكم يحسن الله جوائزكم فانه لا يواظب عليها الا مؤمن او صديق ويدل على خصوص الوتر ما رواه الشيخ في الصحيح عن معوية بن وهب قال سألت ابا عبد الله عم عن افضل الساعات للوتر فقال الفجر الاول ذلك وعن اسماعيل بن سعد الاشعري قال سألت ابا الحسن الرضا عم عن ساعات الوتر قال احبها الى الفجر الاول وفي كرى عن ابن ابي قرة عن زرارة ان رجلا سأل امير المؤمنين عم عن الوتر اول الليل فلم يجبه فلما كان بين الصبحين خرج امير المؤمنين عم الى المسجد فنادى اين السائل عن الوتر نعم ساعات الوتر هذه ثم قام فاوتر واعلم ان القول في هذه الصلوة يقع في مواضع الاول العدد وما يتعلق به صلوة الليل ثلث عشرة ركعة منها الشفع والوتر وركعتا الفجر وهما الدساستان سميتا بذلك لقولهم عم دسهما في صلوة الليل دسا ويطلق على الجميع اسم

صلوة الليل كما في الغنية وغيره والغالب في الاخبار وكلام الاصحاب اطلاقها
على الثمانية الاول والاحد عشر ركعة غير ركعتي الفجر ويطلق الوتر على الركعات
الثلث ايضا وهو كثير في الروايات وصلوة الليل مترتبة في الوقوع فالثمان
منها مقدمة على الوتر وصلوة الوتر مقدمة على ركعتي الفجر وبين بينها في الفضل
بعكس ترتيبها في الوجود فالافضل ركعتا الفجر كما نص عليه الشيخ الفقيه علي بن بابويه
وغيره وفي ف انهما افضل من الوتر باجماعنا وهما المعنيان بقوله تعالى وادبار
النجوم كما في الصحيح والمشهور انه يشهدهما ملائكة الليل وملائكة النهار
كما في الخبر وعن النبي صلى الله عليه وآله صلوهما ولو طردتكم الخيل وعنه انهما خير من الدنيا وما
فيها وروي انه عليه السلام لم يكن على شيء من النوافل اشد معاهدة منه عليهما و
الافضل بعدهما صلوة الوتر للاكتفاء بهما مع ركعتي الفجر عند ضيق الوقت و
لقول الصادق عليه السلام من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يبيتن الا بوتر و
الركعتان مستقلتان بالطلب فيجوز الاقتصار عليهما وكذا صلوة الوتر
وفي استقلال الثمانية وابعاضها وبعض الوتر نظر من انها عبادة واحدة
فلا تتبعض ومن تحقق المقتضي للتعدد وعدم وجوب اكمال النافلة
بالشروع وانها شرعت لتكميل الفرائض فيكون لكل بعض قسط منه فيصح الاتيان
به وحده ولذا جاز الاتيان بنافلة الليل مع ترك نافلة النهار وبالعكس
وبنافلة كل من الصلوات الخمس مع ترك الباقي وهذا اقوى ب الوقت ٣
وقت صلوة الليل الاحد عشر من انتصاف الليل الى طلوع الفجر الثاني
بالاجماع والنصوص والليل في الشرع من غروب الشمس الى طلوع الفجر لا

طلوع

طلوع الشمس ووقت فضيلة الثمانية الثلث الاخير من الليل والوتر ما بين الفجرين
المعتبرة المستفيضة وكلما قرب من الفجر كان افضل للاجماع كما في الناصرية وف
وبه وهي وقيل باستحباب التفريق اربعا اربعا وثلثا لقوله تعالى ومن الليل
فسبح ولانه المنقول من فعل النبي صلى الله عليه وآله كما في الكر وغيره واحتمل في كرى كونه
من الخواص ورخص لذوي الاعذار كالمسافر والمريض والشيخ والشاب و
خائف النوم والبرد والاحتلام التقديم من اول الليل والقضاء افضل
بالنص والاجماع وفي جملة من الاخبار جواز التقديم مطلقا ومزاحمة الفريضة
بها بعد طلوع الفجر الى الاسفار والحمل على الاول ولو قام المتنفل في آخر
الليل فاما ان يظن في الوقت سعة تسع تمام الصلوة او يظن ضيق الوقت
عن الاتيان بها اجمع او يشك في ذلك فان ظن السعة صلى فان انكشف فساد
ظنه اتم صلوته كما تصلى اربعا اجماعا ولرواية مؤمن الطاق وكذا ان لم
يكمل الاربع ولكن ان قلنا بجواز ابتدائه بالصلوة بعد طلوع الفجر كما ذهب
اليه الشيخ والمحقق ودلت عليه النصوص المستفيضة فانه متى جاز الا
بتداء جازت الاستدامة بطريق اولى ولو قلنا بعدم جواز الابتداء ففي
المسئلة احتمالات احدها الاستمرار لان الاخبار دلت على المنع عن الشروع
بعد الطلوع وهو لا يقتضي المنع عن الاتمام وثانيها قطع الصلوة والاتيان
بها بعد الفريضة لان الوجه في المنع عن ابتداء النافلة مزاحمة وهي حاصلة
من الاتمام ويجري صحيحة محمد بن ابي وهب ورواية اسماعيل وعبد الله
ثالثها ان يصلي الوتر وركعتي الفجر ويؤخر الباقي لصحيحة عبد الله بن
سنان الماضية ورابعها ان يضيف الى ما فعل ما يكمله وترا ويقضي صلوة الليل
كلها بعد الفريضة لرواية عبد الله بن عمران وفيها جهالة والعدول بمجرد الوجه

لزهنا بحاجة الى المقابلة واما ركعتا الفجر القبلة

خلاف الاصل قطعا فان ظن الضيق فان قلنا بجواز الابتداء بعد الفجر فالامر ظ
والا ففيه وجوه الاول جواز الابتداء بالصلوة على وجهها والحمل هنا لثبوت
التوقيت وانتفاء المزاحمة حال الشروع فيتم لاختصاص المنع بالشروع الثاني لا
يصلي بل يؤخر الجميع حذرا من لزوم المزاحمة او الفصل وهو ضعيف الثالث يصلي
ما اتسع له الوقت لانتفاء المانع ويؤخر الثاني لمزاحمة الفريضة ولاشعار
الروايات بذلك الرابع ان يوتر ويصلي ركعتي الفجر ويؤخر صلوة الليل
لصحيحتي محمد بن وهب الخامس التعجيل لرواية اسماعيل بن جابر وعبد الله بن
سنان السادس ان يصلي ما اتسع له الوقت فاذا طلع الفجر عدل به الى الوتر
لثبوت التوقيف بالاصل والعدول لرواية عبد الله بن عمران السابع ان يصلي
ما اتسع له الوقت فاذا طلع الفجر اوتر واخر الباقي لقوية المفضل بن عمر بناء
على شمول الشك فيها للظن الثامن يتم على صلوته ان كان قد صلى اربعا
قبل الفجر فان لم يكن صلى اربعا اخر الباقي لرواية ابي الفضل النحوي وان
شك في الضيق والسعة ولم يظن احدهما جاءت الوجوه المذكورة باسرها
مختلفة بالقوة والضعف كما لا يخفى على المتامل وقد عرفت اقوى الحد واعجل اي
ان طلع في اثناء الصلوة واما ركعتا الفجر فما بين الفجرين وقتهما بالا
جماع والنصوص واختلف في التقديم والتاخير فمنع السيد المرتضى وسلار
ابن عبد العزيز والشيخ في ط من الاول وابن الجنيد والشيخ في كتابي
الاخبار في ظاهر كلاميهما من الثاني والمشهور بين الاصحاب جواز الامرين
ذهب اليه الصدوق والشيخان في عة ويه والجمل وابن البراج وابن حمزة
وابن زهرة وابن ادريس وعامة المتاخرين وينبغي القطع بجواز التقديم

وفاقا

وفاقا للنصوص المستفيضة من غير معارض يعتد به نعم يستحب التاخير
خروجا عن الخلاف ولتاخرهما عن الوتر المتاخر عن الفجر الاول عما تقدم من
الاخبار وفي الخبر عن اول وقت ركعتي الفجر فقال سدس الليل الباقي وهو
محمول مع ضعفه على الندب واما التاخير فقد ورد المنع منه في المعتبرة
المستفيضة وحملت على الكراهة جمعا بينها وبين الروايات المتضمنة لجواز
الاتيان بهما قبل الفجر وعنده وبعده ولولا الشهرة ومستند المخالف بل عدم
العلم بظهور المخالف لامكن حمل الفجر فيها على الاول كما يشهد له الصحيح صلهما بعد
طلوع الفجر وحملها على التقية كما يدل عليه الموثق قلت لابي عبد الله عليه السلام متى اصلي
ركعتي الفجر قال بعد طلوع الفجر قلت له ان ابا جعفر عليه السلام امرني ان اصليهما
قبل طلوع الفجر فقال يا ابا محمد ان الشيعة اتوا ابي مسترشدين فافتاهم ٣
بمر الحق واتوني شكاكا فافتيتهم بالتقية ج ما ينبغي تقديمه على صلوة
الليل من العمل روى الكليني في الحسن كالصحيح عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام
قال اذا قمت بالليل من منامك فقل الحمد لله الذي رد علي روحي لاحمده
واعبده فاذا سمعت صوت الديوك فقل سبوح قدوس رب الملائكة
والروح سبقت رحمتك غضبك لا اله الا انت وحدك لا شريك لك
عملت سوءا وظلمت نفسي فاغفر لي وارحمني انه لا يغفر الذنوب الا انت
فاذا قمت فانظر في آفاق السماء وقل انه لا يواري عنك ليل ساج ولا سماء
ذات ابراج ولا ارض مهاد ولا ظلمات بعضها فوق بعض ولا بحر لجي
تدلج بين يدي المدلج من خلقك تعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور
غارت النجوم ونامت العيون وانت الحي القيوم لا تاخذك سنة ولا نوم

نخ بعدم ظهور الخلاف

سبحان الله رب العالمين والحمد لله رب العالمين ثم اقرأ الخمس الآيات
من آخر آل عمران ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات
لاولي الالباب الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون
في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب
ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته وما للظالمين من انصار ربنا اننا سمعنا
مناديا ينادي للايمان ان آمنوا بربكم فآمنا ربنا فاغفر لنا ذنوبنا
وكفر عنا سيئاتنا وتوفنا مع الابرار ربنا وآتنا ما وعدتنا على رسلك
ولا تخزنا يوم القيمة انك لا تخلف الميعاد ثم استك وتوضأ فاذا وضعت يدك
في الماء فقل بسم الله اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين فاذا فرغت
فقل الحمد لله رب العالمين فاذا قمت الى صلوتك فقل بسم الله الرحمن الرحيم
بسم الله وبالله ومن الله والى الله وما شاء الله ولا حول ولا قوة الا بالله اللهم
اجعلني من زوارك وعمار مساجدك وافتح لي ابواب توبتك واغلق باب غ
باب معصيتك وكل معصية الحمد لله الذي جعلني ممن يناجيه اللهم اقبل
علي بوجهك جل ثناؤك ثم افتتح بالتكبير ويستحب ان يصلي امام صلوة الليل
ركعتين خفيفتين كان يصليهما علي بن الحسين ع سيد الساجدين يقرء
في الاولى سورة التوحيد بعد الحمد وفي الثانية سورة الجحد ويسميان
صلوة الورد وصلوة الافتتاح وروي عن امير المؤمنين ع انه كان
يصلي ركعتي الورد ثم يدعو بعدهما بهذا الدعاء اللهم اليك حنت قلوب
المخبتين وبك انست عقول العاقلين وعليك عكفت رهبة العاملين
وبك استجارت افئدة المقصرين فيا امل العارفين ورجاء الآملين

صل

صل على محمد وآل محمد الطاهرين واجرني من فضائح يوم الدين عند هتك الستور
وتحصيل ما في الصدور وآنسني عند خوف المذنبين ودهشة المفرطين
برحمتك يا ارحم الراحمين فوعزتك وجلالك ما اردت بمعصيتي اياك مخالفتك
ولا عصيتك اذ عصيتك وانا بمكانك جاهل ولا لعقوبتك متعرض ولا
بنظرك مستخف لكن سولت لي نفسي واعانني على ذلك شقوتي وغرني
سترك المرخى علي فعصيتك بجهلي وخالفتك بجهدي فمن الآن من عذابك
من يستنقذني وبحبل من اعتصم اذا قطعت حبلك عني واسوأتاه من
الوقوف بين يديك غدا اذا قيل للمخفين جوزوا وللمثقلين حطوا امع
المخفين اجوز ام مع المثقلين احط يا ويلتا كلما كبر سني كثرت معاصي
فكم ذا اتوب وكم ذا اعود اما آن لي ان استحيي من ربي ثم يسجد ويقول
ثلثمائة مرة استغفر الله ربي واتوب اليه فاذا اردت ان تقوم الى
صلوة الليل فقل ما رواه الصدوق في يه عن الكاظم ع اللهم اني اتوجه اليك
بنبيك نبي الرحمة وآله واقدمهم بين يدي حوائجي فاجعلني بهم وجيها
في الدنيا والآخرة ومن المقربين اللهم ارحمني بهم ولا تعذبني بهم واهدني
بهم ولا تضلني بهم وارزقني بهم ولا تحرمني بهم واقض لي حوائجي للدنيا
والآخرة انك على كل شيء قدير وبكل شيء عليم د التوجه بالتكبيرات
السبعة والادعية الثلثة في كل من هذه الصلوات بالسبع على المشهور من
استحبابه في كل فرض ونفل ويتأكد ذكره في الركعتين الاوليين ومفردة
الوتر لما رواه السيد ابن طاوس في فلاح السائل عن زرارة قال
قال ابو جعفر ع افتتح في ثلثة مواطن بالتوجه والتكبير في اول الزوال

وصلوة الليل والمفردة من الوتر وقد يجزيك فيما سوى ذلك من التطوع
ان تكبر تكبيرة واحدة لكل ركعتين وفي الفقه الرضوي في صلوة الليل ثم
افتتح الصلوة وتوجه بعد التكبير فانه من السنة التوجه في ست صلوات وهي
اول ركعة من صلوة الليل والمفردة من الوتر واول ركعة من ركعتي الزوال
واول ركعة من نوافل المغرب واول ركعة من ركعتي الاحرام واول ركعة من
ركعات الفرائض وروى ذلك الصدوق في الهداية مرسلا وحكاه في
الفقيه والخصال عن ابيه في رسالته اليه وزاد الشيخان في عه ويه وط
وابن البراج ومن في جملة من كتبه على هذه الست صلوة الوتيرة فجعلوه في
سبع وافقهم على ذلك سلار في العدد والحلي غير انه ابدل صلوة الاحرام
بصلوة الشفع واستحبه الشيخ يحيى بن سعيد في مع في ثماني مواضع هي
السبعة الاول مع صلوة الطواف ونقل المفيد بعد ما ذكر استحباب التوجه في السبع
على ثبوت اصل الاستحباب في كل صلوة قال ثم هو فيما بعد هذه الصلوات يتعقب
تاكيده كتاكيده فيما عددناه وهو ظاهر ابن الجنيد والسيد المرتضى في د ول وقول
ابن ادريس والفاضلين والشهيدين واكثر المتأخرين ويدل عليه اطلاق النصوص
المستفيضة وعموم العلل الواردة في شرعيتها وظاهر لفظ الاجزاء في الحديث المتقدم
وفي الخبر ان رجلا اتى المسجد فكبر حين دخل ثم قرأ فقال رسول الله ص اعجل العبد
ثم اتى رجل آخر فحمد الله واثنى عليه ثم كبر فقال ص سل تعط وحكي عن
السيد المرتضى في المحمديات انه قصر الاستحباب على الفرائض ويوافقه ظاهر
كلام الشيخ في ف وهو شاذ وكيفية التوجه ان يكبر ثلثا ثم يدعو ثم يكبر

وبين

مرتين ويدعو ثم يكبر التكبيرتين الاخيرتين ويدعو بالدعاء الثالث نص على ذلك
الصدوق وابن الجنيد والشيخان وسلار وابو الصلاح وابن زهرة وابن
ادريس وغيرهم ويدل عليه ما رواه ثقة الاسلام الكليني في الحسن كالصحيح عن الحلبي
عن ابي عبد الله ع قال اذا افتتحت الصلوة فارفع كفيك ثم ابسطهما بسطا ثم كبر
ثلث تكبيرات ثم قل اللهم انت الملك الحق لا اله الا انت سبحانك اني ظلمت نفسي
فاغفر لي ذنبي انه لا يغفر الذنوب الا انت ثم يكبر تكبيرتين ثم قل لبيك وسعديك
والخير في يديك والشر ليس اليك والمهدي من هديت لا ملجأ منك الا اليك
سبحانك وحنانيك تباركت وتعاليت سبحانك رب البيت ثم يكبر تكبيرتين ثم
تقول وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض عالم الغيب والشهادة حنيفا مسلما
وما انا من المشركين ان صلوتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين لا شريك
له وبذلك امرت وانا من المسلمين ثم تعوذ من الشيطان الرجيم ثم اقرأ فاتحة
الكتاب وقد روي نحو ذلك عن الرضا ع في الفقه المنسوب اليه وبينهما اختلاف
يسير في الادعية بالزيادة والنقصان وكذا بينهما وبين المذكور منها في كتب
الفقه كالمقنع وعه ويه وسم وف وغيرها والامر في ذلك هين والعمل على
الحسن حسن ولو زاد بعد قوله والشهادة على ملة ابراهيم ودين محمد وولاية
امير المؤمنين كان احسن وذكر جماعة من الاصحاب استحباب التوجه بسبع تكبيرات
بينها ادعية ثلثة وظاهر توسط الثلثة كلها بين السبع وقد صرح بعضهم بذلك
وبان محل الثالث بعد السادسة وقال الشهيد في ذكرى وقد ورد الدعاء
عقيبها بقوله يا محسن قد اتاك المسيء والظاهر ان محل هذا الدعاء بعد
الاقامة قبل التكبيرات والدعاء الثالث هو الدعاء المتضمن للتوجه لما تأخر

عن الجميع ويجوز الاكتفاء بالتكبيرات ولاء والقطع على الوتر من الواحدة الى
السبع للنصوص فيه وموح بعد التكبير بالدعاء الاخير وفي التم يجزيك في
الصلوة من الكلام في التوجه الى الله سبحانه ان تقول وجهت وجهي للذي فطر
السموات والارض على ملة ابراهيم حنيفا مسلما وما انا من المشركين ان صلوتي و
نسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين لا شريك له وبذلك امرت وانا من
المسلمين ويجزيك تكبيرة واحدة وفي القطع على الشفع والاتيان بالادعية
ولاء بلا فصل بين ولو مع التفريق اذا لم يكمل السبع وجهان ه القراءة يجوز ٥
الاقتصار في النوافل كلها على الحمد في حالتي الاضطرار والاختيار ويستحب
القراءة بعدها اختيارا استحبابا مؤكدا وكلمات الاصحاب في الثمانية كانت
كيفيات متعدده ا ما رواه الصدوق في عيون الاخبار باسناده عن رجاء بن ١
ابي الضحاك قال في حديث حكى فيه عمل الرضا ع في طريق خراسان انه كان اذا
فرغ من تعقيب العشاء وسجد سجدة الشكر اوى الى فراشه فاذا كان الثلث
الاخير من الليل قام من فراشه بالتسبيح والتحميد والتكبير والتهليل
والاستغفار فاستاك ثم توضأ ثم قام الى صلوة الليل فصلى ثمان
ركعات يسلم في كل ركعتين يقرا في الاوليين منها في كل ركعة الحمد مرة وقل
هو الله احد ثلثين مره ثم يصلي صلوة جعفر بن ابي طالب اربع ركعات و
في كل ركعتين من الثانية قبل الركوع وبعد التسبيح ويحتسب بها من صلوة الليل
ثم يقوم ويصلي الركعتين الباقيتين يقرا في الاولى الحمد وسورة الملك وفي
الثانية الحمد وهل اتى على الانسان الحديث وهو طويل يشتمل على احكام كثيرة
مطابقة للمذهب وضعف سنده بجهالة الراوي والطريق اليه غير

مض

مضى الاعتبار ذكر في الآداب والسنن وما تضمنه من كيفية صلوة الليل مما في
للروايات المعتبرة المعمول بها فان قراءة التوحيد في الاوليين ستين مرة
مشهور بين الاصحاب وقد رواه الصدوق في لي باسناده عن نبي الشحام
عن الصادق ع قال اقرا في الركعتين الاوليين من صلوة الليل ستين مرة قل هو
الله احد في كل ركعة ثلثين مرة انفتل وليس بينه وبين الله ذنب وفي
ية وب نحو ذلك مرسلا وقراءة الملك والدهر في الاخيرتين مما نص عليه
الشيخ في المصباح ويقتضيه كلام العلامة في عه حيث حكم باستحباب
الطوال المفصل في صلوة الليل وروى الشيخ في يب عن ابن ابي عمير عن ابي سعيد
الطائي عن ابي عبد الله ع قال كان رسول الله ص يقرا في اخر صلوة الليل هل
اتى على الانسان واما احتساب صلوة جعفر من صلوة الليل فهو جائز على
المشهور من جواز احتسابها من نوافل الليل والنهار كما نص عليه الفقيه علي بن
الحسين بن بابويه وابن حمزة وابن سعيد ومه والشهيدان وعامة
المتاخرين ويدل عليه ما رواه الشيخان في في ويب في الصحيح عن ذريح
عن ابي عبد الله قال ان شئت صل صلوة التسبيح بالليل وان شئت بالنهار
وان شئت في السفر وان شئت جعلتها من نوافلك وان شئت جعلتها
من قضاء صلوة وما رواه الصدوق في يه عن ابي بصير عن ابي جعفر ع قال
صل صلوة جعفر في اي وقت شئت من ليل او نهار وان شئت حسبتها
من نوافل الليل وان شئت حسبتها من نوافل النهار وتحسب لك من نوافلك
وتحسب لك من صلوة جعفر وحكى ه في المخ عن ابن ابي عقيل انه قال ولو بأس
ان يصليها الرجل بالليل الا انه لا يحسبها من ورده بالليل وعن ابن الجنيد

قال ولا احب الاحتساب بها من شيء من التطوع الموظف عليه ولو فعل وجعلها
قضاء للنوافل اجزأته ولعل مستندهما في ذلك ما رواه الشهيد في الاربعين
بسند فيه ضعف عن ابن بسطام عن الصادق ع انه قال في صلوة جعفر ولا
تصليها من صلوتك التي كنت تصلي قبل ذلك لكنه مع ضعفه مضطرب المتن
ففي بعض النسخ وصلها من صلوتك التي كنت تصلي فلا يصلح لمعارضة
الحديث الصحيح المؤيد بالخبر الصريح وعمل الاكثر وما ثبت من احتسابها
من نوافل شهر رمضان كما صرح به الاصحاب وورد به النقل عن الائمة ع نعم
لو قلنا باتحاد التسليم فيها كما هو ظاهر الصدوق في قم الحجة المنع لمكان
الاختلاف لكن الظاهر انها بتسليمتين كما هو مذهب الاكثر ب قراءة التوحيد
في كل من الركعات الثمانية ثلثين مرة فيبلغ المجتمع منها مائتين واربعين ذكره المفيد
في عه ثم قال فان لم يتمكن من ذلك قراها عشرا عشرا ويجزيه ان يقراها مرة
واحدة الا ان تكرارها حسبما ذكرناه افضل واعظم اجرا ج قراءة التوحيد
في الاوليين ستين مرة ثلثين مرة في الاولى وثلثين في الثانية وقراءة المزمل
والنبأ في الثالثة والرابعة وقراءة مثل يس والدخان والواقعة والمدثر في
الخامسة والسادسة وقراءة تبارك وهل اتى في السابعة والثامنة قال الشيخ
في المصباح د قراءة التوحيد ستين مرة كما مر وقراءة طوال المفصل في البواقي ٤
وهو اختيار مه في عد ه قراءة التوحيد كذلك في الاوليين والسور الطوال
كالانعام والكهف والانبياء والحواميم في الست البواقي وهو اختيار
ية وط في موضع منهما ولمه وير وبع وكره والتحرير وس وهذه الكيفيا

الحمى

الخمس متفقة في استحباب التوحيد في الاوليين ستين مرة و قراءة التوحيد والجحد
في الاوليين والسور الطوال في الست بعدها قاله جماعة من الاصحاب ووافقهم اخرون
على السورتين في الاوليين وسكتوا عن الباقية وخيروا فيها بين الطويل والقصير و
اختلفوا في كيفية قراءة السورتين فاختار المفيد وابن البراج وابن زهرة قراءة
التوحيد في الاولى ثلثين مرة والجحد في الثانية كذلك واطلق الباقون وظاهرهم
الاكتفاء بالمرة فيهما واختلفوا في الترتيب فمنهم من قدم التوحيد كالصدوق وابن
وابن سعيد والشيخ في موضع من يه وط وعكس في مواضع اخر منهما ووافقه الفاضلان
على ذلك والمستند في قراءة السورتين ما رواه الشيخ والكليني في الحسن بابراهيم
بن هاشم عن معاذ بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال لا تدع ان تقرأ قل هو الله احد
وقل يا ايها الكافرون في سبع مواطن في الركعتين قبل الفجر وركعتي الزوال وركعتين
بعد المغرب وركعتين في اول صلوة الليل وركعتي الاحرام والفجر اذا اصبحت بها وركعتين
الطواف قال الشيخان وفي رواية اخرى انه يبدأ في هذا كله بقل هو الله احد وفي الركعة
الثانية بقل يا ايها الكافرون الا في ركعتي الفجر فانه يبدأ فيهما بقل يا ايها الكافرون
وهذه الرواية صريحة في تقديم سورة التوحيد على الجحد فيما عدا ركعتي الفجر من
السبع والرواية الاولى لا تنافيه بل ربما كان فيها باعتبار الترتيب الذكري
اشعار بتقديم التوحيد ويشهد لذلك ايضا ما في الفقه المنسوب الى الرضا ع
فانه قال في الركعتين الاوليين من صلوة الليل واقرأ في الركعة الاولى بفاتحة الكتاب
وقل هو الله احد وفي الثانية بقل يا ايها الكافرون وكذلك في ركعتي الزوال
وما في المصباح عن الصادق ع قال اذا اردت صلوة الليلة الجمعة فاقرأ في الركعة الاولى الحمد وقل هو الله احد وفي الثانية

قل يا ايها الكافرون وفي حديث رجاء بن ابي الضحاك المتضمن لما كان يعمل الرضا عليه السلام
في طريق خراسان انه كان يقرأ في الاوليين من نافلة الزوال والمغرب بالحمد والاخلاص
والتوحيد في الثانية وهذا يؤيد قول الشيخ ومن وافقه من تقديم الجحد مطلقا
والاول اظهر وعليه الاكثر واما ما ذكره المفيد وابناء من تكرار السورتين في الركعتين
فلم اقف له على مستند غير ان الظاهر منه الاستناد الى النقل وقال ابن ادريس وقد روى في
الثانية بعد الثلثين مرة قل هو الله احد قل يا ايها الكافرون وهو مذهب الشيخ المفيد
والاول اظهر في الرواية وهو مذهب شيخنا ابي جعفر والحق ان الروايتين مشهورتان
نقلا وعملا ولا ترجيح بينهما من هذا الوجه بفاضل فان رجحت الاولى بما تضمنته من
عظيم الثواب وما ورد في فضل سورة التوحيد وانها تعدل ثلث القران وكونها
احمز واشق مع سلامتها من الاختلاف الواقع في الثانية رجحت الثانية من حيث
السند لتردده بين ان يكون صحيحا او حسنا في اعلى مراتب الحسن والعدد
فان الروايات المطابقة لها اكثر من الاولى والمحل لوجوه ٭ في ٭ وبه ٭
والقرائن لثبوت الاستحباب في بقية السبع من غير معارض والدال على الفضل
فان النهي عن الترك ادل على التاكيد من الامر بالفعل ويمكن الجمع بالتخيير لتعارض
جهات الترجيح والترتيب بتقديم الاولى مع التمكن كما قاله الشيخ في المصباح
والجمع فان غايته القران وهو جائز في النوافل من غير كراهة فيقرأ في الاولى
التوحيد احدى وثلثين وفي الثانية الجحد مرة والتوحيد ثلثين وحمل احدى
الروايتين على صلوة الورد على بعد وح فالظ تعيين الحمل لموافقتها
الموظف في تلك الصلوة لما عرفت من انها ركعتان خفيفتان يقرأ في
الاولى منهما بالتوحيد وفي الثانية بالجحد وعكس الشهيد في النفلية

فاحمز

وأما الأولى ففي ... احد ... الكليني ... منصور ... وهو ضعيف ... ابن العباس ... رواه

فاحتمل الاولى عليها وحكاه في بعض فوائده عن شيخه عميد الدين وهو بعيد
قراءة السور الطوال في الجميع قال الشهيد في ذكرى واما القراءة في الثمان فبطوال
السور قاله الاصحاب مع سعة الوقت والظ ان مرادهم استحبابها فيما عدا الركعتين
الاوليين فان المشهور فيهما استحباب السورتين او التوحيد في كل منهما بثلثين مرة كما
تقدم نعم قال سلار ويصلي ثمان ركعات باربع تسليمات تقرأ في كل ركعة منها
طوال السور وهو كالنص في ارادة الجميع والمستند في استحباب السور الطوال
قول الاصحاب وفعل السلف والاستعانة بذلك على حفظ القران والتدبر
في معانيه وقوله تعالى اورد عليه ورتل القران ترتيلا وقوله سبحانه فاقرؤا
ما تيسر من القران وقوله عز وجل يتلون ايات الله اناء الليل وهم يسجدون
ويشهد لذلك ما ورد في تمثل القران يوم القيمة وقوله للقاري انا الذي
اسهرت ليلك وانصبت عيشك وقوله يا رب فلان بن فلان اظمأت هواجره
واسهرت ليله فلان بن فلان لم اظمئ هواجره ولم اسهر ليله فيقال للقاري
اقرأ وارقه فلا يكون في الجنة احد النبيين والصديقين ارفع درجة منه
وما روي في وصية امير المؤمنين عم لابنه محمد بن الحنفية وعليك بتلاوة القران
هدعا لنهار ونوراً لليل الظلم وما رواه الكليني في الموثق عن اسحق بن عمار
عن ابي عبد الله عم قال من قرأ مائة اية يصلي بها في ليلة كتب الله له قنوت
ليلة ومن قرأ خمسمائة اية في يوم وليلة في صلوة النهار والليل كتب الله له
في اللوح المحفوظ قنطارا من حسنات والقنطار الف ومائتا اوقية
والاوقية اعظم من جبل احد وقال في ذكرى واما استحباب قراءة السور
القصار في نوافل النهار والطوال في نوافل الليل فلم اقف على رواية تدل
بمنطوقها عليه وربما امكن الاستدلال عليه بفحوى صحيحة محمد بن القسم

قال سئلت عبدا صالحا عم هل يجوز ان يقرأ في صلوة الليل بالسورتين و
الثلث فقال ما كان من صلوة الليل فاقرأ بالسورتين والثلث وما كان
من صلوة النهار فلا تقرأ الا بسورة سورة ح قراءة خمس عشرة اية في كل
ركعة مع اطالة الركوع والسجود بقدر ذلك كما هو المنقول من فعل الرسول
روى الشيخ في يب في الحسن عن محمد بن ابي حمزة عن ابي عبد الله عم قال كان
رسول الله ص يقرأ في كل ركعة خمس عشرة اية ويكون ركوعه مثل قيامه و
سجوده مثل ركوعه ورفع راسه من الركوع والسجود سواء والظ ان
ذلك كان في صلوة الليل ويشهد له ما ان رسول الله ص كان يقوم بالليل
فيركع اربع ركعات على قدر قرائته وركوعه وسجوده على قدر ركوعه يركع
حتى يقال متى يرفع راسه ويسجد حتى يقال متى يرفع راسه واورده
في هذا الحديث هكذا كان رسول الله ص يقرأ في كل ركعة من صلوة الليل خمس
عشرة اية وهو نص في المطلوب ومقتضى الحديث ان قرائته في الثمانية
مائة وعشرون اية ومقدار لبثه في القراءة والركوع والسجود نحو من
وقد حكى المحقق اربعمائة وثمانين ويكمل القراءة فيه بان ظاهرها التبعيض وقد
اجمع العلماء على استحباب السورة الكاملة في النافلة فيلزم ان يكون
عمل النبي ص المستمر على خلاف المستحب وايضا روي عنه عم انه كان يقرأ في اخر
صلوة الليل سورة الدهر وهذا ينافي ذلك ط قراءة عشر ايات في كل ركعة
على ما يقتضيه ظ الموثق من قراءة خمسمائة اية في يوم وليلة في صلوة النهار
والليل كتب الله له في اللوح المحفوظ قنطارا من حسنات والقنطار

الف

بتر ... نقل ... اتفاق العلماء على ... قراءة سورة بعد الحمد في النوافل ... ٩

الف ومائتا اوقية والاوقية اعظم من جبل احد ى قراءة التوحيد و
القدر واية الكرسي في كل ركعة لما رواه الصدوق في ثواب الاعمال
باسناده عن ابي الحسن العبدي قال قال ابو عبد الله عم من قرأ قل هو الله
احد وانا انزلناه في ليلة القدر واية الكرسي في كل ركعة من تطوعه
فقد فتح الله له باعظم الاعمال الادميين الا من اشبهه او زاد عليه قراءة
التوحيد في الجميع لما رواه صفوان الجمال قال سمعت ابا عبد الله عم
يقول صلوة الاوابين الخمسون كلها بقل هو الله احد ويحمل ذلك
على الاجزاء لما رواه صفوان قال سمعت ابا عبد الله عم قال سمعته يقول
قل هو الله احد يجزي في خمسين صلوة يا قراءة سورة المزمل في
الجميع لما رواه منصور ابن حازم عن ابي عبد الله عم قال من قرأ سورة
المزمل في العشاء الاخرة او في اخر الليل كان الليل والنهار شاهدين
مع سورة المزمل واحياه الله حيوة طيبة واماته ميتة طيبة يب قراءة
احد السور المنصوص عليها في النوافل كالزلزلة والعصر والرحمن والحواميم
او في مطلق الصلوة كالدخان والممتحنة والصف والحاقة ونوح
والانفطار والانشقاق والاعلى والغاشية والفجر والتين
والتكاثر وارايت والكوثر والنصر مصباح صلوة الشفع
ركعتان من صلوة الليل بعد الثمان قبل المفردة المسماة بالوتر
واطلاق الشفع والوتر على المفردة بعدها اطلاق شايع معروف
قد جرى عليه اصحابنا المتقدمون والمتاخرون كالصدوق والمرتضى والشيخين

والحلبيين والديلمي والطوسي والحلبي لا ربعة والشهيدين والسيوري والمحقق
الكركي وابي العباس وابن فهد والصيمري وغيرهم ممن تقدموا وتاخروا
ليس ذلك مخصوصا بالمتاخرين كما ظنه جماعة منهم فان كتب القدماء ومصنفاتهم
في الفقه والاعمال مشحونة بهذا الاستعمال كما يعلم بمراجعة ية والهداية
والامالي ونع وعه ويه وف والمصباح وجمل العلم والعمل وسم وفي وكه
والغنية وئ وغيرها من تصانيف القدماء والاصل في ذلك ورود الشفع و
الوتر بهذا المعنى في الاخبار المستفيضة وفي الكتاب العزيز ايضا على ما روي
في بعض تلك الاخبار ففي دعائم الاسلام عن الصـ ع في قوله تعـ والشفع و
قال الشفع الركعتان والوتر ركعة الواحدة التي يقنت فيها وفي تفسير علي بن
ابراهيم الشفع ركعتان والوتر ركعة استنادا الى الرواية كما يفهم من اسناده
لمعنى اخر ذكره بعد ذلك الى حديث اخر وروى الطبرسي في المجمع عن النبي ص ان الشفع
والوتر هما الصلوة منها شفع ومنها وتر وعلى هذا فيكون قوله والشفع و
الوتر سميه مطلق الشفع والوتر من الصلوة فرضا ونفلا فيدخل في الاول
الرباعيات وفي الثاني الصبح والمغرب ولا يختص بالصلوتين وقد روي في تفسيرهما
وجوه اخر كالتفسير بالخلق والخالق في الحسنين وبامير المؤمنين ع وبيوم
التروية وعرفة وبيوم عرفة والنحر ويؤيدهما قوله وليال عشر فان المراد
بها عشر ذي الحجة كما هو المشهور ولا تنافي بين الروايات فان الكتاب يحتمل الوجوه
المختلفة والبطون المتعددة والاوفق بالظاهر ارادة الشفع والوتر من
كل شيء ولا ينافيه التفسير ببعض ذلك في الاخبار لامكان حملها على بيان

الافراد

الافراد دون تعيين المعنى المراد فلا شاهد في الكتاب على استعمال والوتر في الصلوة
وان شهد به الحديث الوارد في تفسيرهما وفي العيون عن الفضل بن شاذان عن
الرضا ع فيما بين شرائع الاسلام قال والسنة اي من الصلوة اربع وثلثون
ركعة ثمان ركعات قبل فريضة الظهر وثمان ركعات قبل فريضة العصر
واربع ركعات بعد المغرب وركعتان من جلوس بعد العتمة تعدان بركعة و
ثمان ركعات في السحر والشفع والوتر ثلث ركعات تسلم بعد ركعتين وركعتا
الفجر وفي الخصال عن الاعمش عن جعفر بن محمد ع في حديث شرائع الدين قال
والسنة اربع وثلثون ركعة اربع ركعات بعد المغرب لا تقصير فيها في
السفر والحضر وركعتان من جلوس بعد العشاء تعدان بركعة وثمان
ركعات في السحر وهي صلوة الليل والشفع ركعتان والوتر ركعة
وركعتا الفجر بعد الوتر وثمان ركعات قبل الظهر وثمان ركعات بعد
الظهر قبل العصر وفي تحف العقول عنه ع مرسلا نحو ذلك وفي روضة
الواعظين عن الرضا ع قال عليكم بصلوة الليل فما من عبد يقوم اخر
الليل فيصلي ثمان ركعات وركعتي الشفع وركعة الوتر واستغفر الله في قنوته
سبعين مرة الا اجير من عذاب القبر ومن عذاب النار ومد
له في عمره ووسع عليه في معيشته وفي جنة الامان نقلا عن السيد ابن
طاوس في تتمات المصباح قال روى عبد الرحمن بن كثير عن الصـ ع قال
كان ابي ع يقرأ في الشفع والوتر بالتوحيد وفي الفقه الرضوي و
تقرأ في ركعتي الشفع في الاول سبح اسم ربك الاعلى وفي الثانية
قل يا ايها الكافرون وفي الوتر قل هو الله احد ويشهد لذلك ايضا
ما روي ان النبي ص كان يفصل بين الشفع والوتر بالتسليم وان الرضا ع

كان يسلم بين الشفع والوتر ويقنت فيهما وما ذكره الاصحاب من استحباب الدعاء عقيب
الشفع ونحو ذلك مما يدل على ثبوت الاستعمال المذكور في عصر النبي ص والائمة ع
او يشعر به ومن الاخبار المتضمنة لاطلاق الوتر على الركعة مضافا الى ما ذكر
ما روي عن النبي ص انه قال الوتر ركعة من اخر الليل وعنه ع قال صلوة الليل
مثنى مثنى فاذا خشيت الصبح فاوتر بواحدة وعنه ع انه كان بالليل يصلي
احدى عشر ركعة يسلم بين كل ركعتين ويوتر بواحدة وما رواه الكليني طاب ثراه في باب
التفويض من اصول الكافي في الحسن كالصحيح عن ابراهيم بن هاشم عن فضل ابن
يسار عن ابي عبد الله ع في حديث طويل قال فيه والفريضة والنافلة احدى و
خمسون ركعة منها ركعتان بعد العتمة جالسا تعد بركعة مكان الوتر وما رواه
الصدوق في العلل عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال من كان يؤمن بالله ورسوله
واليوم الاخر فلا يبيتن الا بوتر قال قلت تعني الركعتين بعد العشاء الاخرة
قال نعم انهما بركعة فمن صلاهما ثم حدث به حدث الموت مات على وتر
وان لم يحدث به حدث الموت صلى الوتر في اخر الليل هذه جملة مما وقفت
عليه من الروايات المتضمنة لاستعمال الشفع والوتر في الصلوتين وهذه الاخبار
هي المنشأ في تسميتهما بالشفع والوتر في كلام الاصحاب والعجب من بعض
مشايخنا المحدثين قدس الله روحه انه مع تبحره في الحديث انكر اطلاق
فيه على الركعة وادعى انه لم يرد بذلك خبر اصلا الا حديث رجاء ورده
بالضعف والشذوذ وكان العذر فيه تفرق الاخبار المذكورة في كتب
الاصحاب وخروج اكثرها عن الكتب الاربعة التي عليها مدار النظر في
الغالب والاشهر في الروايات اطلاق الوتر على الركعات الثلث وهي
المفردة والركعتان قبلها فقد روى المشايخ الثلثة وغيرهم في ذلك

اخبار

اخبارا كثيرة تجاوز حد التواتر بالثلث كصحيحة ابي بصير قال سألت ابا عبد الله ع
عن التطوع بالليل والنهار فقال الذي يستحب ان لا يقصر عنه ثمان ركعات عند
زوال الشمس وبعد الظهر ركعتان وقبل العصر ركعتان وبعد المغرب ركعتان
وقبل العتمة ركعتان ومن السحر ثمان ركعات ثم يوتر والوتر ثلث ركعات
مفصولة ثم ركعتان قبل صلوة الفجر وصحيحة عنه ع قال الوتر ثلث ركعات
اثنين مفصولة وواحدة وموثقة سليمان بن خالد عنه ع قال الوتر ثلث
ركعات تفصل بينهن وتقرأ فيهن جميعا بقل هو الله احد وموثقة ابي بصير عنه ع
قال الوتر ثلث ركعات الى زوال الشمس فاذا زالت فاربع ركعات وما تضمنته
هذه الرواية من قضاء الوتر اربع ركعات بعد الزوال محمول على التقية فان
الوتر عندنا يقضى وترا كما نطقت به الصحاح المستفيضة ومنها ما استعمل فيه
الوتر مع التصريح بارادة الثلث من غير تحديد فيه كصحيحة معوية بن عمار
قال قال لي اقرأ في الوتر في ثلثهن بقل هو الله احد وسلم في الركعتين وصحيحة
عبد الله بن سنان قال سألت ابا عبد الله ع عن الوتر ما يقرأ فيهن جميعا قال بقل هو
الله احد قلت في ثلثهن قال نعم وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت
ابا عبد الله ع عن القراءة في الوتر فقال كان بيني وبين ابي باب فكان
ابي اذا صلى يقرأ في الوتر بقل هو الله احد في ثلثهن وصحيحة يعقوب
ابن يقطين قال سألت العبد الصالح ع عن القراءة في الوتر وقلت ان بعضا
روى قل هو الله احد في الثلث وبعضا روى المعوذتين وفي الثالثة قل هو
الله احد فقال اعمل بالمعوذتين وقل هو الله احد وصحيحة ابي ولاد
الحناط عن ابي عبد الله ع قال لا باس ان يصلي الرجل الركعتين من الوتر

ثم ينصرف فيقضي حاجته ثم يرجع فيصلي ركعة وصحيحة الاخرى قال سألت ابا
عبد الله ع عن التسليم في ركعة الوتر فقال نعم وان كانت لك حاجة فاخرج
واقضها ثم عد واركع ركعة وموثقة سليمان بن خالد عن ابي عبد الله ع قال
بعد ذكر الثمان صلوة الليل ثم الوتر ثلث ركعات تقراها جميعا قل هو الله احد
وتفصل بينهن وموثقة حنان ع قال كان النبي ص يصلي ثمان ركعات
الزوال واربعا الاولى وثمان بعدها وثلث المغرب واربعا
المغرب والعشاء الاخرة اربعا وثمان صلوة الليل وثلث الوتر وركعتي
الفجر وصلوة الغداة ركعتين ورواية البزنطي عن ابي الحسن ع انه عد
بيده الزوال ثمانية واربعا بعد الظهر واربعا قبل العصر وركعتين بعد
المغرب وركعتين قبل العشاء الاخرة وركعتين بعد العشاء من قعود تعدان
بركعة من قيام وثمان صلوة الليل والوتر ثلثا وفي الفقه الرضوي
في تعداد النوافل انها ثمان ركعات بعد زوال الشمس وهي صلوة الاوابين و
ثمان بعد الظهر وهي صلوة الخاشعين واربع ركعات من المغرب والعشاء الاخرة
وهي صلوة الذاكرين وركعتان بعد العشاء الاخرة من جلوس تحسب بركعة من
قيام وهي صلوة الشاكرين وثمان ركعات صلوة الليل وهي صلوة الخائفين
وثلث ركعات الوتر وهي صلوة الراغبين وركعتان عند الفجر وهي صلوة
الحامدين ومنها ما يفهم ارادة الثلث بمعونة القرائن كصحيحتي الحلبي و
معوية بن وهب المتضمنتين لتفريق النبي ص لصلوة الليل على ثلث
اوقات وقتين للثمان ووقت للوتر وركعتي الفجر والاخبار المستفيضة
الدالة على جواز صلوة الليل والوتر وتاخيرها لذوي الاعذار

كصحيحة

كصحيحة سليمان بن خالد وحسنة عبد الله بن سنان ورواية عمر بن يزيد ورواية ابي جرير
القمي ورواية الحلبي ورواية يعقوب بن سالم وغيرها من الاخبار التي قوبل
فيها الوتر بصلوة الليل التي هي الثمان او وسطت بينها وبين ركعتي الفجر فان
المعلوم بقرينة المقابلة ان المراد بها الثلث دون الواحدة فهذه الاخبار وما في
معناها وهي تقرب من خمسين حديثا او اكثر قد تضمنت اطلاق الوتر على الركعات الثلث
وتحديده بها وقد علم منها ومن الروايات المتقدمة التي استعمل فيها الوتر في
الركعة الواحدة ورود الوتر في الاخبار بالمعنيين واستفاضة النقل بهما وان استعماله
في الثلث هو الاكثر الاغلب والشائع الغالب وقد اجتمع الامران معا فيما رواه
الصدوق في الفقيه عن ابي جعفر ع قال كان رسول الله ص اذا انتصف الليل
صلى ثمان ركعات واوتر في الربع الاخير من الليل بثلث ركعات يقرأ فيهن بقل
هو الله احد ويفصل بين الثلث بتسليم ويتكلم ويامر بالحاجة ولا يخرج من مصلاه
حتى يصلي الثالثة التي يوتر بها وما رواه الشيخ عن عمار الساباطي قال سألته
عن الرجل يصلي ركعتين من الوتر ونسي الثالثة حتى يصبح قال يوتر اذا اصبح
من ساعته وقد ورد استعمال الوتر في روايات العامة في الواحدة والثلث
والخمس والسبع واستفادوا منها كون الوتر هي صلوة الليل المقطوعة
على وتر في اخرها ويحتمله من روايات الاصحاب نحو ما رواه الشيخ في الصحيح عن
محمد بن مسلم عن احدهما ع قال قلت الرجل من امره القيام بالليل تمضي
عليه الليلة والليلتان والثلث لا يقوم فيقضي احب اليك ام يعجل الوتر
اول الليل قال بل يقضي وان كان ثلثين ليلة وقد اختلف اصحابنا وبعض من

العامة في الوتر بعد الاتفاق على نقله من معناه الاصلي ووضعه للصلوة
وعدم خروجه عن صلوة الليل على اقوال احدها وهو الاكثر من علمائنا انه
حقيقة في الركعة الواحدة التي هي اخر صلوة الليل وفي غيره وسم وبر و
غيرها تحديد الوتر بها وتحديده بالوتر وهو كالصريح في ذلك وقال الصدوق
في يه والهداية والامالي الشفع عندنا احد عشر ركعة والوتر ركعة واحدة وعد
في الاخير من دين الامامية وقال الشيخ في ف في صلوة الليل عندنا احد عشر ركعة
كل ركعتين بتشهد وتسليم بعده والوتر ركعة مفردة بتشهد وتسليم ثم حكى اختلاف
العلماء في الوتر واحتج على ما قاله باجماع الفرقة وقال في خ وعدد صلوة
الليل في المذهب احد عشر ركعة منها ثمان صلوة الليل واثنتان للشفع يسلم
فيهما ثم يوتر بواحدة ذهب اليه علماؤنا قال وممن قال ان الوتر واحدة
عثمان وسعد وزيد بن ثابت وابن عباس وابو عمرو وابن الزبير وابو موسى
وعائشة وسعيد بن المسيب وعطا ومالك والاوزاعي والشافعي واسحق
وابو ثور وفي كشف اللثام ان الوتر عندنا ركعة واحدة كما عرفت مع قوله
في شرحه باحتمال كون الاطلاق على الثلث حقيقة قال فانهم قالوا يصلي ركعتين
ثم يسلم ثم يوتر بركعة وعن معاذ القاري ان ذلك هو وتر رسول الله ص قال
وتبعه رجال من اصحاب رسول الله ص ولم ينكره احد ويدل عليه مضافا الى الاجماع
والاستعمال الوارد في كثير من الاخبار قولهم ع الوتر ركعة من اخر الليل وان
الوتر صلوة واحدة فيكون بمعنى الركعة لان الثلث صلوتان عندنا
فلا يكون وترا الا باعتبار انضمام احدى الصلوتين الى الاخرى وبهذا الاعتبار يمكن
صيرورتها وترا مع جميع الصلوات التي قبلها بل صيرورة جميع الصلوة وترا

والظ

والظ من تسمية الوتر بهذا الاسم كونها وترا بنفسها لا باعتبار امر اخر وايضا
فالوتر في عرف الاصحاب هي الركعة الواحدة كما يشهد بذلك استعمالهم الشائع المعروف
فتكون في عرف الشرع كذلك والا لزم النقل المخالف للاصل والظاهر لاقتضائه
هجر الحقيقة الشرعية في عرف المتشرعة وهو مستبعد جدا فان الحقائق الشرعية
كلها حقائق في عرف المتشرعة ولا يكاد يوجد منها شيء نقله الفقهاء الى معنى
اخر وقد ذكر علماء الاصول في تحرير محل النزاع في الحقيقة الشرعية ان موضع
الخلاف هي الالفاظ المتداولة على لسان المتشرعة التي هي حقائق عندهم في
معانيها الشرعية ومقتضى ذلك ان كل حقيقة شرعية حقيقة في عرف المتشرعة
فلو كان الوتر حقيقة في غير الواحدة في عرف الشرع لزم ان تكون كذلك
في عرف المتشرعة والمعلوم من حالهم خلاف ذلك وثانيها انه حقيقة في الثلث
نص على ذلك جماعة من متاخري اصحابنا كشيخنا البهائي والسيد صاحب
ك والفاضل المدقق الشيخ محمد بن الحسن ابن الشهيد الثاني وصاحب الذخيرة
وغير واحد من شراح الحديث وبه قال من العامة ابو حنيفة واصحاب الراي
وحكوا ذلك عن علي ع وعمر وابي وانس وابن مسعود وابي وعمر بن عبد
العزيز وهو احد الروايتين عن ابن عباس عن الصحابة والشافعي واحد من
الفقهاء لكنه عند ابي حنيفة ومن قال بمقالته من الجمهور ثلث ركعات
موصولة بتسليمة واحدة وعند اصحابنا مفصولة بالتسليم في الركعتين وربما
خير بعضهم بين الفصل والوصل او مال الى ذلك بعض الميل ويدل على
هذا القول ما روي من طريق العامة والخاصة ان النبي ص كان يوتر
بثلث ركعات وورود التحديد بالثلث فيما قدمناه من النصوص المعتبرة
كصحيحتي ابي داود وموثقة سليمان بن خالد وكثرة استعمال

ويجوز معها الفصل والوصل فيتبعني هجب

في الثلث في روايات الاصحاب وغيرهم فانها اضعاف ماورد من استعماله في الركعة الواحدة والكثرة والغلبة من امارات الحقيقة وثالثها انها في شهر رمضان ثلث ركعات وفي غيره ركعة واحدة وهو قول الزهري ولا شاهد له من الاخبار ولو وافق له على ذلك احد من الفقهاء ورابعها ان الوتر كل فرد من صلوة الليل من الواحدة الى الاحدى عشر اقله الاول واكثره الثاني ومابينهما من الافراد مترتب في الفضل وادنى الكمال هو الثلث وافضل منه الخمس ثم السبع ثم التسع ثم الاحدى عشر ولا يجوز الزيادة عليها وهو الرواية الاخرى عن الشافعي واحمد استنادا الى الجمع مابين ماروي عنه صلى الله عليه وآله انه قال الوتر حق على كل مسلم فمن احب ان يوتر بسبع فليفعل ومن احب ان يوتر بخمس فليفعل ومن احب ان يوتر بثلث فليفعل ومن احب ان يوتر بواحدة فليفعل وماروي ايضا انه كان يوتر باربع وثلث وست وثلث وثمان وثلث وعشر وثلث ولم يكن يوتر بانقص من سبع ولا باكثر من ثلث عشر حملا للركعتين في الخبر الثاني على سنة العشاء فانها عندهم ركعتان او افتتاح الوتر وهو ركعتان خفيفتان لماروي انه صلى الله عليه وآله كان يصلي فيما بين ان يفرغ من صلوة العشاء الى الفجر احدى عشرة ركعة يسلم في كل ركعتين ويوتر بواحدة وخامسها ان الوتر ركعة قبلها شفع منفصل عنها اقله ركعتان ولاحد لاكثره وهو قول مالك بن انس وهي الرواية الاخرى عن ابن عباس لقوله عليه السلام صلوة الليل مثنى مثنى فاذا اردت ان تنصرف فاركع ركعة توتر لك ماصليت وسادسها انها ثلث وخمس وسبع وتسع واحدى عشرة لاتنقص عن الثلث ولاتزيد على الاحدى عشره وهو قول الثوري واسحق استنادا الى نحو ما مر في نفي الاكثر والى ماروي انه عليه السلام كان يوتر بثلث الاقل

وهذه

وهذه الاقوال الاربعة لم يذهب اليها احد من اصحابنا وانما هي من اقوال العامة ورواياتهم وموضع الخلاف تعيين المعنى الموضوع له الوتر شرعا القول في مكان المصلي ولحكام المسجد قال الله تعالى ومن اظلم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها وقال عز وجل انما يعمر مساجد الله من امن بالله واليوم الاخر واقام الصلوة مصباح يشترط في مكان المصلي اباحة الكون فيه سواء استند الى الملك او الاذن ممن يعتبر اذنه ولو بالفحوى او شاهد الحال فلا يصح في المغصوب مع الاختيار والعلم بالغصب على المشهور وقد حكى في مطولاته والشهيد في الذكرى والمحقق الثاني في شرح القواعد وجملة من المتاخرين اجماع علمائنا على البطلان وعزاه في المعتبر الى الثلثة واتباعهم ثم نقل فيه عن بعض العامة والاصل فيه مضافا الى ماتقدم ان الاكوان الواقعة في المغصوب منهي عنها فلا يكون مامورا بها لاستحالة اجتماع الامر والنهي في الواحد الشخصي ولايصح التمسك باطلاق الامر في تخصيص النهي وصحة الصلوة للقطع بتبعية التصرف الغير الماذون فيه ولو في الصلوة عقلا فيحرم شرعا وباشتغال الذمة فلا يبرء في المحتمل وفيه نظر اذ الظاهر توجه كل من الامر والنهي الى الطبايع دون الافراد فلا يلزم الاجتماع في الواحد الشخصي نعم في الخبر عن امير المؤمنين عليه السلام في وصيته لكميل بن زياد يا كميل انظر فيما تصلي وعلى ما تصلي ان لم يكن من وجهه وحله فلا قبول ويؤيده القوي لو ان الناس اخذوا ما امرهم الله به فانفقوه فيما نهاهم عنه ما قبله منهم ولو اخذوا مانهاهم عنه فانفقوه فيما امرهم به ما قبله منهم حتى ياخذوه من حق وينفقوه في حق وحكى الكليني طاب ثراه في كتاب الطلاق من في عن الفضل بن شاذان القول بصحة الصلوة في المكان المغصوب لان الدخول فيه منهي عنه مطلقا صلى اولم يصلي فليس النهي هناك مقيدا

بالصلوة حتى يكون شرطا لصحتها وهو متجه لولا الظواهر الدالة على البطلان ونقل عن المرتضى والكراجكي الحكم بالصحة في الصحراء مطلقا وعلل بتحقق الاذن لشاهد الحال فيخرج عن المفروض ولا فرق في هذا الحكم بين غصب العين او المنفعة ولا في الصلوة بين الفرائض والنوافل ولا في الفرائض بين اليومية وغيرها وللمرتضى قول بالصحة في الكفاية وهو قريب ولو ازعج السابق الى المكان المباح فصلى فيه فلا قرب بطلان الصلوة لبقاء حق الاول وثبوت الغصب في الحقوق وينبغي تقييده بالمدة المقصودة للسابق فلو تجاوزت ثم صلى صحت صلوته ولو اباح الكون للغاصب مطلقا او اذن له في الصلوة خاصة زال المنع ولا يدخل في الاذن المطلق عملا بشاهد الحال ولا اعتبار بالاذن في اثناء الصلوة ولا باظهار الرضاء والكراهة بعدها واما المنع في الاثناء ففيه قوال اظهرها انه ان كانت الصلوة فريضة يحرم قطعها فان المنع من اتمامها امر بما حرم الشارع فلا يعتد به وقيل يقطع مع السعة ويخرج متشاغلا بها مع الضيق عملا بمقتضى النهي المنافي للصحة وجمعا بين الحقين وقيل يتم مستقرا مطلقا عملا بمقتضى الاستصحاب ولان الصلوة على ما افتتحت عليه واما المامور بالخروج ولا يتلبس بالصلوة فان اتسع الوقت وجب الاصل مستقرا والمشهور انه يخرج متشاغلا والاصح ما قلناه ولو دخل غاصبا ثم ضاق الوقت صحت صلوته لو خرج متشاغلا بها على المشهور لان الخروج مامور به فلا يكون معصية وربما قيل بعدم الصحة لثبوت التصرف الممنوع عنه حالة الخروج ولا يلزم التكليف بالمحال لتحقق تقدمه على التسبب ولايخرج والجاهل بالحكم في حكم العامد مع الاستشعار بالمسئلة لتقصيره في التعلم وبدونه فكالجاهل بالغصب لامتناع تكليف الغافل

واما

واما الناسي فان لم يتذكر الغصب قبل الصلوة فهو معذور قطعا وان ذكر ففيه نظر من التفريط وعموم رفع القلم مصباح يشترط خلو المكان عن النجاسات المتعدية اجماعا منا ومن اكثر العامة ومرجعه الى اعتبار طهارة الثوب والبدن حال الصلوة فلا ينبغي على اشتراط طهارتهما ولا تبطل الصلوة مالم تتعد النجاسة الى احدهما واما غير المتعدية فلا يشترط الخلو عنها الا في محل الجبهة وفاقا للمشهور للعمومات والنصوص المستفيضة منها الصحيح عن الشاذكونة يكون عليها الجنابة ايصلى عليها في المحمل قال لاباس بالصلوة عليها والاخر عن البيت والدار لا يصيبهما الشمس ويصيبهما البول ويغتسل فيهما من الجنابة ايصلى فيهما اذا جفا قال نعم والموثق عن البارية يبل قصبها بماء قذر هل يجوز الصلوة عليها فقال اذا جفت فلا باس بالصلوة عليها وظاهرها عدم اشتراط الطهارة مع الجفاف مطلقا ولو في مسقط الجبهة الا ان الاجماع اخرجه عن العموم فيبقى الباقي واشترط المرتضى طهارة المكان مطلقا وله المعتبرة منها الصحيح عن الصلوة على بواري النصارى واليهود الذي يقعدون عليها في بيوتهم ايصلح قال لا تصل عليها والموثق عن الشاذكونة يصيبها الاحتلام ايصلى عليها فقال لا وحملت على الكراهة جمعا ويؤيده ان الثاني لاصراحة فيه بثبوت النجاسة ويمكن حملها على صورة التعدي او المنع باعتبار محل السجود لعروض الاشتباه في تعيين الملاقي او الاجتناب عن الموضع النجس في مسقط الجبهة خاصة والحلبي اشترط طهارة المساجد السبعة ولعل مستنده الحديث النبوي جنبوا مساجدكم النجاسة وفيه ضعف سندا ودلالة ولا ينافي على قول المرتضى على الفرق في المنع بين النجاسة المعفو عنها وغيرها بخلاف القولين الاخيرين لان جهة المنع فيهما عن النجاسة المتعدية

واما

سترهما الى الثوب او البدن المشترط فيهما الطهارة وقد صرح به في جملة من
كتبه وغيره لكن نقل عنه ولد فخر المحققين طرد الحكم في النجاسات المعفو
عنها مدعيا عليه الاجماع ولا ريب في ضعفه **مصباح** لا يجوز الصلوة
المكتوبة في جوف الكعبة وفاقا للقاضي والشيخ في ف مدعيا عليه الوفاق لان التوجه
الى القبلة واجب في الصلوة ولم يتحقق ذلك فيها وللنصوص المستفيضة الا اذا
اضطر فيستلقي ويصلي ايماء كما في الخبر او الى اربع جوانبها كما في الاخر والاكثر على
الكراهة للموثق حضرت الصلوة المكتوبة وانا في الكعبة افاصلي فيها قال صل و
يجب حمله على الضرورة جمعا بين الاخبار وان امكن حمل النهي على التنزيه
ترجيحا لاخبار المنع بالكثرة والصحة واعتضادها بالاعتبار وبالاجماع
المنقول وللموثق اني كنت اصلي في الحجر فقال لي رجل لا تصل في هذا الموضع فان في
البيت فقال كذب صل فيه حيث شئت ويؤيده الخبر الوارد في كيفية الصلوة فيها
لما ثبت من وجوب القيام والركوع والسجود في الصلوة فلا يسقط شيء
منها اختيارا واما النافلة فيجوز فيها من غير كراهة قولا واحدا للمعتبرة
المستفيضة **مصباح** روى الثقة الجليل محمد بن داود عن والده الثقة
قال حدثنا محمد بن عبد الله الحميري قال كتبت الى الفقيه ع اسئله عن الرجل
يزور قبور الائمة عليهم السلم هل يجوز ان يسجد على القبر ام لا وهل يجوز لمن
صلى عند قبورهم ان يقوم وراء القبر ويجعل القبر قبلة ويقوم عند رأسه
ورجليه وهل يجوز ان يتقدم القبر ويصلي ويجعله خلفه ام لا فاجاب و
قرأت التوقيع ومنه نسخت اما السجود على القبر فلا يجوز في فريضة ولا
في نافلة ولا زيارة بل يضع خده الايمن على القبر واما الصلوة
فانها خلفه يجعله الامام ولا يجوز ان يصلي بين يديه لان الامام لا

يتقدم

يتقدم وروى الشيخ الطبرسي في كتاب الاحتجاج عن صاحب الزمان
صلوات الله وعلى ابائه مثل ذلك الا انه قال ولا يجوز ان يصلي بين يديه و
لا عن يمينه ولا عن شماله لان الامام لا يتقدم ولا يساوى ويستفاد منهما
عدم جواز التقدم على قبر الامام المعصوم بل ضريحه ومن الثاني عدم
جواز المحاذاة ايض والعمل بهما متعين لاعتبار سندهما وموافقة مضمونهما
الاعتبار مع انتفاء ما يصلح للمعارضة الا اني لم اجد مصرحا بذلك في
كلام الاصحاب **مصباح** يكره الصلوة لكل من الرجل والمرأة مع تقدمها عليه
او محاذاتها اياه اختيارا الا فيما يستثنى وفاقا للاكثر للنصوص المستفيضة
المتضمنة للمنع عن ذلك منها الصح عن المرأة تزامل الرجل في المحمل يصليان
جميعا قال لا ولكن يصلي الرجل فاذا فرغ صلت المرأة والموثق عن
الرجل يستقيم له ان يصلي وبين يديه امرأة تصلي قال لا تصل حتى
يجعل بينها وبينه اكثر من عشرة اذرع وان كانت عن يمينه وعن يساره
جعل بينها وبينه مثل ذلك وحملت على الكراهة جمعا بينها وبين ما دل
على الجواز منه الصح المروي في السرائر نقلا عن كتاب حريز المرأة والرجل
يصلي كل واحد منهما قبالة صاحبه قال اذا كان بينهما قدر موضع رحل
فلا بأس والخبر في الرجل يصلي والمرأة تصلي بحذاه قال لا بأس و
يؤيده الاصل والعمومات وخصوص الصحيح عن الرجل يصلي في زاوية الحجرة وامرأته
او بنته تصلي بحذاه قال لا ينبغي له ذلك وكذا الصحاح الدالة على نفي المنع
باقل من الفصل المعتبر كالشبر والذراع وقال الشيخان وجماعة
بالتحريم لظاهر النهي في النصوص وحملوا اخبار الجواز على حال الضرورة
او الفصل المعتبر وهو بعيد جدا بل مقطوع بفساده في الاكثر واما الصح عن امام

كان في صلوة الظهر فقامت امرأة بحياله تصلي معه وهي تحسب انها العصر
هل يفسد ذلك على القوم وما حال المرأة في صلوتها معهم وقد كانت
صلت الظهر قال لا يفسد ذلك على القوم وتعيد المرأة صلوتها فالامر بالاعادة
فيه لمحاذاتها الرجل مقتدية به لا لمطلق المحاذاة لورود الامر في الرواية باخرها
لو ائتمت به والرخصة في محاذاتها لو لم تكن كذلك ففي الصح عن الرجل والمرأة
يصليان في بيت واحد فقال اذا كان بينهما قدر شبر صلت بحذائه وحدها
وهو وحده فلا بأس وربما كان الامر بالاعادة لعقدها الصلوة التي
يصليها الامام كما فعله الشيخ في يب ولا يخ عن بعد ويزول المنع بفصل
اكثر من عشرة اذرع بنص الموثقين للموثق السابق وقد ورد نفي البأس اذا
كان بينهما نحو عشرة اذرع في رواية مطرحة واذا كان بينهما حائل وان
لم يمنع المشاهدة للاصل وظهور الاخبار في انتفائه وللنصوص منها الصحيح في
المرأة تصلي عند الرجل فقال اذا كان بينهما حاجز فلا بأس وفيه عن الرجل
يصلي في مسجد حيطانه كوى كله قبلة وجانباه وامرأة تصلي حياله يراها
ولا تراه قال فلا بأس وفي الخبر عن الرجل هل يصلح له ان يصلي في مسجد
قصير الحائط وامرأة قائمة تصلي بحياله وهو يراها وتراه قال ان كان
بينهما حائط طويل او قصير فلا بأس وربما كان نفي البأس في الص الثاني
لجواز التقدم مط اذ لا اشعار فيه بتعلق الحكم على وجود الحائل في
الجملة وان كان مفروضا في كلام السائل ويؤيده الص الوارد في
مزاملة المرأة للرجل في المحمل واما الخبر فمع ضعف سنده انما دل على
نفي البأس وهو لا ينافي الكراهة مع ان المتبادر من الحاجز ما يمنع
المشاهدة ولذا قيد به في المنتهى ولا يكفي الظلمة ولا فقد البصر او

تغميضه

تغميضه لانتفاء الاسم في الجميع وقيل بالاجتزاء بها ايضا عند الاخير لتحقق الوصف
في الاثنين حقيقة وفي الاخير حكما ولا ريب في ضعفه ويعتبر في ثبوت الحكم لزوما
او تحريما صحة صلوتها لولا التقدم او المحاذاة بان يكون جامعة لجميع الشرائط المعتبرة
سوى ذلك فلا تأثير للفاسدة لانها بمنزلة العدم مع احتمال العدم لانصراف مطلقها
اليها والى الصحيحة والاصح الاول وعلى تقديره فالمرجع الى تصريحه بالصحة او قضاء
الظ بذلك ان لم تقل بالفساد وقد يقال بعدم اعتباره لانه اقرار في حق الغير او في
حكمه فلا يكون مقبولا ثم الحكم بالكراهة او التحريم مط انما يصح في صورة اقتران الصلوتين
في الشروع واما لو اختلفا في التقدم والتأخر فالاظهر اختصاص المنع بالمتأخر
لان توجهه الى السابق تكليف للغافل ان اريد به المنع عن الشروع فيها وان
اريد به المنع عن الاستمرار توجه منعه لفقد ما يدل عليه ومثله لو فرض
اختصاص احدهما بالعلم دون الاخر فيختص المنع بالعالم وربما قيل بالاطلاق
فيهما لانه من قبيل خطاب الوضع وليس بشيء وينبغي استثناء الصلوة بمكة عن
عموم الحكم للموثق المروي في العلل انما سميت مكة بكة لانه يبتك بها الرجال
والنساء والمرأة تصلي بين يديك وعن يمينك وعن يسارك ومعك و
لا بأس بذلك وانما يكره في سائر البلدان ولو اجتمعا في مكان واحد فان
ضاق الوقت صليا جميعا وان اتسع صلى الرجل اولا ثم المرأة للصحيح
المتقدم وقيل بالوجوب عملا بظاهر الامر ويدفعه الموثق اصلي والمرأة
تصلي الى جنبي وهي تصلي فقال لا الا ان تقدم هي او انت ويمكن المناقشة
في الحكم بالاستحباب ايض لان المقصود نفي الاجتماع دون الترتيب المخصوص
مصباح يكره الصلوة بين القبور واذا كان القبر في بعض جوانب المصلي واليه
جهة القبلة الا مع الحائل او بعد عشرة اذرع من كل جهة كما يستفاد من

النصوص المحمولة على الكراهة جمعا بينها وبين الصحيحين عن الصلوة بين القبور
هل يصلح قال فلا باس وظ المفيد تحريم الصلوة اليها للموثق لا باس بالصلوة
بين المقابر ما لم يتخذ القبر قبلة وهو محمول على شدة الكراهة كما ذكر بعض
ما هو اصح منه سندا او اوضح دلالة ويستثنى منه الصلوة الى قبر الامام المعصوم
فلا يكره في ذلك بل يستحب على الاصح للنص فانها خلف بجعل الامام ونسبه الاكثر
الى الشذوذ وليس بواضح نعم قد يقال ذلك لاجل الفصل بالضريح وغيره كما هو
الشايع المشاهد فلا ينافي المنع عن التوجه الى نفس القبر ويكره الصلوة على
القبور وان تقادمت اثارها للمنع من الجلوس عليها مط للخبرين المحمولين على
الكراهة لضعف سنديهما ومعارضتهما اطلاق الصحيحين المتقدمين وان
يصلي في الحمام عدا المسلخ منه للخبر وتزول الكراهة او تخف اذا كان الموضع
نظيفا للصحيح وفي معاطن الابل وهي مباركها للنهي عنها في النصوص
المحمولة على الكراهة جمعا ومرابط الحمولة للموثقين وقيل فيهما بالتحريم لورود
النص وانتفاء المعارض وفي بيت فيه كلب او مجوسي ولو تابي بالبهودي
والنصراني او داربكون فيها كلب الا اذا كان صيد وقد اغلق دونه
بابا او بيت فيه ابنيه يبال فيها او سي مسكر للنصوص وقيل بالتحريم في الاخير
وفي مضان النجاسة ومواطن القذارة كبيوت الخانط والمزابل والمذابح
وبيوت المجوس والبيع والكنائس وفرش الذميين وبيوت المتهمين و
مواطن النزال والارض الرطبة كما يستفاد من المعتبرة المستفيضة وفي
الطرق وان لم تكن جادة للخبر وفي الظواهر التي بين الجواد للمعتبرة
وقيل بالمنع بالجواد لورود النهي عنها في النصوص المستفيضة من دون معارض
منها الصحيح لا باس بان تصلي في الظواهر التي بين الجواد فاما

الجواد فلا تصلي فيها وفي قرى النمل والارض السبخة وذات الرمل بشرط
الاستقرار وتمكن الجبهة وعلى الثلج مع التسوية وفي الماء والطين ان
سجد على الارض على اشكال وفي الارحية وبطون الاودية ومجرى المياه والمكان
المصود ولو كان مسجدا الا في زمان الغيبة لورود الرخصة فيه الى ان
يظهر العدل وعلى البسط المصورة وفي بيت فيه تمثال للانسان وعلى كدس
الطعام المطين وسطح بيت الله الحرام فان صلى فيه استلقى على قفاه
وقصد بقلبه لبيت المعمور وادى بركوعه وسجوده بتغميض عينيه وفتحهما
كما في الخبر وادعى الشيخ عليه الاجماع ورد بالشذوذ ومخالفة الاصول المقطوع
بها وفي البيداء وذات الصلاصل وضجنان وهي مواضع معروفة في طريق
مكة وفي وادي الشقرة وهي بادية من المدينة وفي كل ارض عذب اهلها
وان يتوجه الى مصحف منشور او تماثيل الا مع التغير او امراة نائمة او جالسة
او سلاح متواري او مشهور والى المشهور اشد او نار ولا سيما اذا كان
مرتفعا او حائط ينز من بالوعة او كنيف وكل ذلك للنصوص والحلي والحلبي الباب
المفتوح والانسان المواجه وزاد الجعفي الصلوة خلف النائم ولا باس بشيء
من ذلك بناء على التسامح في ادلة مثله كما حقق في محله القول في لباس
المصلي مصباح لا يجوز الصلوة في الحرير المحض للرجال من غير ضرورة سواء كان
ساترا للعورة ام لا بالاجماع والصحاح المستفيضة الا في الحرب لورود
النصوص بجوازه لبسه فيه مط فيشمل حال الصلوة ايض ويتقيد به اطلاق
المنع عن لبسه فيها وان امكن العكس بتقييد تلك النصوص ترجيحا للاول
مطابقته مقتضى الاصل السالم عن المعارض واعتضاده بالاجماع المنقول
على الجواز والملحق القول بوجوب نزعه في الحرب لاجل من النجد والتام

المصلي باس

العسرة والمشقة وفيما لا يتم الصلوة فيه منفردا للخبر المنجبر بالشهرة وغيرها
وقيل بالمنع لعموم الصحيحين لا تحل الصلوة في حرير محض وابتنائهما على
السبب الخاص والسؤال عن القلنسوة في احدهما وعنها وعن التكة في الاخر
فيكونان بمنزلة النص ويرجح الاول بالاصل وخروج عن مقتضى النصوص
المانعة عن الصلوة في الحرير في الاكثر وصراحة الدلالة في مستند الجواز
دون دليل المنع وان ابتنى على السبب المخصوص وفي الخبر لا باس بالثوب ان
يكون سداه وزره وعلمه حريرا وانما كره الحرير المبهم واما الموثق عن الثوب
يكون علمه ديباجا قال لا تصل فيه فمحمول على التنزه وعلى ما اذا كان البالغ حريرا
كما هو الشايع ويمكن تخصيص الاول بما عدا الصلوة وفيه بعد وفي المكفوف
به على المش لما ورد في الخبر عن الص ع انه كان يكره ان يلبس القميص المكفوف
بالديباج وفيه ضعف سندا ودلالة نعم يتجه القول بالجواز هنا على كقوله
فيما لا يتم فيه الصلوة لانه من افراده وفي المحشو به وبالقز على الاصح وفاقا
للشهيد وجماعة وخلافا للاكثر لخروجه عن ظ المنع وورود الصحيح وغيره
بنفي الباس في القز وفي حكمه الابريسم لانهما من جنس واحد والتسوية
بينهما في بعض الاخبار والتاويل في القز بحمله على قز المعز كما فعله الصدوق
بعيد جدا اما الممزوج بما يصح فيه الصلوة فيجوز فيه قولا واحدا ما لم
يكن الخليط مستهلكا فيه لمفهوم الصحيحين وللنصوص المستفيضة منها
الصحيح عن الثوب الملحم بالقز والقطن والقز اكثر من النصف يصلي
فيه قال لا باس واما النساء فقولان اصحهما الجواز وعليه الاكثر
واطلاق الامر بالصلوة فلا يتقيد الا بدليل ولاطباق السلف
الخلف على عدم المنع فيكون اجماعا وقال الصدوق بالمنع للاطلاق

الص خ

الصحيحين وللخبر سمعت ابا جعفر ع ينهى عن لباس الحرير للرجال والنساء
وفيه يجوز للمراة لبس الديباج والحرير في غير صلوة واحرام وجوابه منع
العموم لتضمن السؤال ما هو من ملابس الرجال ولو سلم فهو معارض باطلاق
النصوص الدالة على جواز لبس الحرير للنساء فانه يشمل حال الصلوة ايضا
والجمع بينهما يتحقق بتقييد كل من المتعارضين بالاخر والترجيح في جانب الجواز
للاصل ولان تناول ادلة الجواز حال الصلوة اظهر من شمول دليل المنع حكم
النساء والاستثناء الاحرام في بعض تلك النصوص منها الخبر النساء يلبسن الحرير
والديباج الا في الاحرام وفيه عن المراة هل يصلح لها ان تلبس ثوبا حريرا
وهي محرمة قال لا ولها ان تلبسه في غير احرامها فلو كان اللبس حال الصلوة
ممنوعا لوجب التعرض له مع الاحرام بل كان اولى بالتعرض منه لما فيه من عموم
البلوى وشدة الحاجة ما ليس في الاحرام واما الخبران فهما مشتركان في
ضعف السند فلا يصلح التعلق بهما في تاسيس حكم مخالف للاصل والفتوى
مع كون الاول منهما متروك الظ فان مقتضاه المنع لو في غير الصلوة و
تخصيصه بحال الصلوة ليس اولى من حمل النهي فيه على الكراهة وقد رجح الث
بوقوع التصريح بالكراهة في اخر الرواية ويمكن حمل الخبر الثاني على
الجواز الخالي عن الكراهة او التحريم جمعا بل يجب ان قلنا بجواز
لبس الحرير في الاحرام للنساء كما ذهب اليه المفيد وجماعة ودل عليه الصحيح
وغيره وينبغي القطع بجواز الصلوة فيه ح لان ثياب الاحرام
يجب كونها مما يحل فيه الصلوة اجماعا واما الصبيان فقد قطع جماعة
بصحة صلوتهم في الحرير لسقوط التكليف عنهم وانتفاء الدليل على
تكليف الولي بالمنع وفيه نظر لان ذلك لا يدل على صحة الصلوة بل على

عدم المواخذة على الفعل كما لو صلى محدثا او مستدبرا للقبلة **مصباح**
لا يجوز الصلوة في ملابس الذهب للرجال بلا خلاف في ذلك الا في المذهب
فان المنقول عن الحلبي الكراهة الصلوة فيه وفي الخاتم وما شاكله
فقد قوى في بن عدم الابطال به اجراء له مجرى المغصوب لعدم توجه
النهي عنه الى شيء من افعال الصلوة ولا اشتراط من شروطها وان حرم
الفعل والاقرب عموم المنع كما عليه المشـ لما مر في بطلان الصلوة في المكان
المغصوب وللاطلاق الموثق لا يلبس الرجل الذهب ولا يصلي فيه لانه من الرجال نخ
ملابس اهل الجنة والخبر جعل الله في الدنيا زينة النساء محرم على الرجال
لبسه والصلوة فيه فان المذهب يطلق عليه اسم الذهب عرفا ما لم يتقادم
عهده حتى ينكس كما صرح به في كرى ولانه الشائع في ملابس الذهب فيشمله
الاطلاق مع ان ترتب الحكم على كونه زينة للنساء يعطي عموم المنع وان لم
يصدق عليه الاسم واما الاطلاق لبس الخاتم وصدق الصلوة فيه فهو امر
شائع في العرف والاخبار بحيث لا ينكر فيدخل تحت اطلاق المنع **مصباح**
يكره الصلوة في الثوب الواحد الرقيق الا اذا كان حاكيا للون العورة
فيحرم وفي الثياب السود الا الخف والعمامة والكساء وفي المشبع با
لعصفر والمضرج بالزعفران والشبع المفدم وخصه الاكثر بالرجال
وله وجه وفي الثوب الذي فيه تماثيل والخاتم الذي فيه صورة وكذا
لو كان مستصحبا لها الا اذا كانت مستورة او مغيرة او كان الصورة ناقصة
فتزول الكراهة وخص الحلي بتماثيل الحيوانات ومال اليه في كرى واخص
المنع عن التصوير بها كما يستفاد من بعض الاخبار وفي الكلام
منع وفي ثوب غير المامون من النجاسة بل ثوب الغير مطلقا للخبر كل

في

في منديلك الذي تتمندل فيه ولا تصل في منديل يتمندل فيه غيرك وفي
الثوب الملاصق لوبر الارانب والثعالب والجلد المأخوذ ممن يستحل
الميتة بالدباغ وفي جلود الطوارق وجلود الحمير والبغال وفي الحديد
الا في الحرب فلا بأس بالة المتخذ منه وان يصحب شيئا منها الا الجنين
المستور ويكره السدل وهو ان يلقي طرفي الرداء والثوب من الجانبين
من غير ان يرد احدهما على كتفه او يضمهما بيديه والتحاف الصماء وهو
ان يجعل الثوب من تحت جناحيه فيجعله على منكب واحد كما في الكرى و
الازار فوق القميص والتوشح فوقه وتحته والرداء فوق الوشاح والتوشح
وهو ادخال الثوب تحت اليد اليمنى والقاؤه على المنكب الايسر وان
يصلي بلا رداء اماما كان او غيره والرداء هو الثوب الذي يجعل على
المنكبين وان يصلي محلول الازرار او مختضبا والمرأة عطلا ومتنقبة
والامة مقنعة وان يدخل يديه تحت ثوبه وان يصلي وهو معقوص الشعر كل ذلك
للنصوص وقيل بالتحريم في الاخير وكذا ما يستر ظهر القدم دون الساق كا
كالشمشك وفيها لنعل السندية والقباء المشدود ولا نص فيه تحريما والاكراهة
والاولى الاجتناب خروجا من الخلاف **مصباح** يكره الصلوة في الثوب
اختلف الاصحاب في السنجاب فذهب الى الجواز الشيخ في ط والاستبصار
ويه والصدوق في نع والامالي وابن حمزة والراوندي وابنا سعيد و
في هج ود وحق والسيد العميدي والشهيد والسيوري والكركي
والشهيد الثاني وولده ونفى الخلاف عنه في ط وقال الراوندي
انه الاظهر من مذهب الطائفة وقال المحقق الكركي انه مذهب جمع
من كبراء الاصحاب وذهب الى المنع الشيخ في ف واطعمة يه
والمرتضى والقاضي في العماد والطبرسي والحلبي وم في المخ وكره

ويه وهو ظ جماعة من القدماء كالمفيد وعلي بن بابويه وابن الجنيد و
الحلبيين والديلمي وعزاه في كرى وكنز الفوائد الى ظ الاكثر وظ ف
الاجماع عليه والمعتمد القول الاول بالجواز لنا الاصل وفتوى المعظم
الاجماع المنقول في المبسوط والروايات المستفيضة كصحيحة الحلبي وصحيحة
ابن راشد ورواية يحيى بن عمران ورواية بشر ورواية مقاتل ورواية
علي بن حمزة ورواية السرائر ولا يضر ضعف سند البعض واو الاشتمال
على ما لو قائل به لو ما خالف المشـ كما في بعض اخر على ما هو معلوم من
ضوابط الاصحاب احتج المانعون بعموم ما دل على المنع من الصلوة فيما
لا يؤكل لحمه من نص او اجماع وبخصوص موثقة ابي بكير المشتملة على
السؤال عن السنجاب ويضعف الاول العموم معارضة العام للخاص
والثاني بمنع كونه من باب الخصوص فان العام المبني على السبب اقوى
من العام واضعف من الخاص كما بين في محله والقول الان غير متمكن
فان القائلين بالجواز مصرحون به بخلاف القائلين بالمنع وان المنع انما
يستفاد من ظ كلام اكثرهم والمصرح بالمنع قليل من الاصحاب والقول با
لجواز هو الذي استقر عليه مذهب الشيخ وحكى عليه الاجماع في ط
الذي هو اخر تصانيفه **مصباح** اختلف الاصحاب فيمن صلى ناسيا للنجاسة
في بدنه او ثوبه فالمشـ بل كاد يكون اجماعا انه يجب عليه الاعادة في الوقت
وخارجه ذهب اليه الصدوقان في الرسالة ويه ونع وابن الجنيد في
قوله على ما حكاه في المخ والشيخان في عه ويه وط وف ويب وصه
والجمل والعقود والسيد المرتضى في جمل العلم والعمل وفي المصباح
ايضا على ما في بن وهى وغيرهما وسلار وابو الصلاح وابن

البراج

البراج وابن حمزه وابن زهرة وابن ادريس والفاضلان في ظ بع ويه
وبع وصايع المخ وكره وعد والشهيدان في كرى والدروس ون ولك
والكركيان في شرح عد ود والابي والحلبي وغيرهم وقال الشيخ في صر
يعيد في الوقت دون خارجه وحكاه في ف عن بعض الاصحاب وهو القول
الاخر لابن الجنيد واختاره في التحرير ود وصره وفي حق اليه
على ما في كشف اللثام ونفى عنه الباس في هى واستوجهه الشهيد الثاني
في ض بعد اختيار المشـ وحكى م في كره عن الشيخ انه قال في موضع بعد
وجوب الاعادة ثم قال وهنا قول ثالث مشهور لعلمائنا انه يعيد في الوقت
دون خارجه وفي النفس مما حكاه شيء فانا لم نجد القول بعدم الاعادة
مطلقا لاحد من الاصحاب لا للشيخ ولا لغيره ومذهب الشيخ في جميع كتبه
عدا الاستبصار وجوب الاعادة مطلقا وذهب فيه الى التفصيل فانه قال انه يفصل
جمعا بين الاخبار ويتنقض جماعة من الاصحاب على ان مذهب الشيخ فيما عدا هذا
الكتاب القول باطلاق الاعادة وكلام الشيخ في يب مشعر بانتفاء القول
بعدم الاعادة مطلقا فانه اورد فيه الرواية المتضمنة له وردها بالشذوذ
وكذا في ف حيث حكى فيه اختلاف الاصحاب ولم يذكر هذا القول اصلا والمحقق في الاذان والاقامة
في بن جعل نفي الاعادة مطلقا رواية وكذا م في هى وظاهرهما انتفاء
القول به **القول في الاذان والاقامة** قال الله تعالى واذا ناديتم الى الصلوة
اتخذوها هزوا وقال عز وجل اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا
الى ذكر الله **مصباح** يستحب الاذان في الفرائض اليومية والجمعة
استحبابا مؤكدا في حق الرجال وخصوصا في الجماعة و صلوتي الغداة
والمغرب كما هو المشـ ففي الصحيح المروي بعدة طرق اذا اذنت

ربما كان في هذا الحديث اشعار باستحباب الاذان والاقامة وتحتم وجوبها فان المستفاد منه انه لو اذن واقام صلى خلفه صفان ولو اقام خاصة صلى خلفه صف واحد وانه لو ترك الاقامة لم يصل خلفه احد من الملائكة

لا بد من الرجوع الى الخبر ليعرف المضاف اليه منه طاب ثراه

واقمت صلى خلفك صفان من الملائكة واذا اقمت صلى خلفك صف واحد
وفيه ان ادنى ما يجزئ من الاذان ان تفتتح الليل باذان واقامة وتفتتح
النهار باذان واقامة ويجزئك في سائر الصلوة اقامة بغير اذان وفي الخبر
يجزي اذان واحد قال ان صليت جماعة يجزي الاذان والاقامة و
ان كنت وحدك تبادر امر تخاف ان يفوتك يجزيك اقامة الا الفجر و
المغرب فانه ينبغي ان يؤذن فيهما ويقيم من اجل انه لا يقصر فيهما كما يقصر
في سائر الصلوات وحملا على تاكد الاستحباب كما يشعر به الخبر لاطلاق ما دل على
اجزاء الاقامة في مطلق الصلوة او فيما عدى الصبح والمغرب ففي الصحيح عن
الرجل هل يجزيه في السفر والحضر اقامة ليس معها اذان قال نعم لا باس
به وفيه انه كان اذا صلى وحده في البيت اقام اقامة واحدة ولم يؤذن
وللصحيح عن الاذان بغير اقامة في المغرب قال ليس به باس وما احب ان
يعتاد ومتى ثبت الاستحباب في المغرب ثبت في الصبح لاشتراكهما في الدليل
وفي الخبر اذا كان القوم لا ينتظرون احدا اكتفى باقامة واحدة وحمله الله
على انتفاء الوجوب مع عدم الانتظار فاما ان يخص الخبر المتقدم بصورة الانتظار
او يحمل على كراهة الترك مط والترجيح مع الثاني للاصل والعموم ما وعدم
القول بالفصل بين حالتي الانتظار وعدمه واما الاقامة فالحكم استحبابها
كذلك للاصل وقال الخمسة بالوجوب وهو الاصح للصحاح المستفيضة الخالية
عما يصلح للمعارضة قال فليمض على صلوته فان الاذان سنة ففي
اختصاص الحكم فيه بالاذان اشعار بثبوت الاستحباب لو كان المراد من
السنة فيه معنى الندب ولم يثبت لشيوع استعماله في الاخبار
فيما يقابل الفرض الثابت بالكتاب وقد ورد به تعليل الحكم بعدم

اللعادة

الاعادة في الصلوة لا تعاد الصلوة الا من خمسة الطهور والوقت والقبلة و
الركوع والسجود والقراة سنة والتشهد سنة ولا ينقض السنة الفريضة
واما ما ورد من ترك الصم كلا من الاذان والاقامة في الصلوة التي
فعلها تعليم حماد فليس بنص في ارادة تعليم الفريضة بخصوصها ولو سلم فلا
ينبغي كونها مندوبة فلا يشرع فيها شئ منهما وان كان الغرض تعليمها
مع ان الظ منه بيان كيفية الصلوة خاصة عليها بشهادة تركه الاداب
المتقدم وسائر الشرائط القول في افعال الصلوة مصباح
يجوز نقل النية فيما اذا اشتغل بلاحقة ثم ذكر السابقة مع امكان العدول
سواء كانتا موداتين او مقضيتين او الاولى فائتة والثانية حاضرة
الا مع ضيق وقت الثانية بالاجماع والنصوص المستفيضة ظ الحجب
في غير الثانية لورود الامر به ووجوب تحصيل الترتيب مع القدرة
واما فيها فهو رخصة لبعض ما دل على جواز تقديم الحاضرة على الفائتة
اختيارا ولا يجوز النقل من الفائتة الى الحاضرة قولا واحدا الا اذا
ضاق الوقت عن تاديتها فيجوز العدول على الاصح لفحوى ما دل
على الجواز في صورة العكس مع التوسعة في المعدول اليه وقيل بالمنع
لان النقل خلاف الاصل فيتوقف ثبوته على ورود النقل وكيف
كان فلا يجوز اتمامها كذلك بل الواجب اما العدول عنها كما ذكرنا
او قطعها للاشتغال بالحاضرة لاختصاص الوقت بها وان صحت
الفائتة لو استمر عليها لان الامر بالشئ ليس نهيا عن الاضداد الوجودية
كما حقق في الاصول ويجوز النقل من القصر الى الاتمام وبالعكس لعدم تاثير
النية في تعيين احد الامرين ومن ثم اتفقوا على عدم اعتبار قصدها في

السنة في مواضع وللاطلاق ما دل على تعيين ما دل على تعيين وجوب
القصر والاتمام عند حصول اسبابهما وخصوص الحسن عن رجل خرج
في سفر ثم بدا له الاقامة وهو في صلوته قال يتم اذا بدت له الاقامة
ومن الايتمام الى الانفراد مط ولو لغير عذر وقيل بل يشترط العذر
وعزي الى الشيخ في ط وكلا مه لا يدل على ذلك كما ان العكس فقد نقل الوفاق
عليه في ف ونفى عنه في كرة البأس وقيل بالمنع عنه واليه مال اكثر المتاخرين
ومن الايتمام الى الامامة بامام الى اخر كما في الاستخلاف وغيره ومن
الفرض الى النفل لمريد فضيلة الجماعة بالنص والاجماع مصباح
يجوز الجلوس في النافلة اختيارا بلا خلاف في ذلك ولا في افضلية القيام فيما عدا
الوتيرة مع القدرة للنصوص المستفيضة منها الخبر عن الرجل يصلي النافلة
قاعدا وليست به علة في سفر او حضر قال لا باس ومنعه الحلي الا في الوتيرة
وعلى الراحلة مدعيا خروجهما بالاجماع وشذوذ الرواية المجوزة مط ولا
ريب في ضعفه لتضافر الاخبار بالجواز واطباق العلماء عليه كما في بر وكره ئيه
وق ويستحب التضعيف باحتساب كل ركعتين مفصولتين مكان ركعة
من قيام للنصوص منها ما رواه الثقة الجليل علي بن جعفر في كتابه عن
اخيه ع قال سألته عن المريض اذا كان لا يستطيع القيام قال يصلي
النافلة وهو جالس ويحسب كل ركعتين بركعة واما الفريضة فيحتسب
كل ركعة بركعة وظاهره تضاعف الرواية عددا مع التضعيف
فيما في النصوص المبينة لعددها فاما ان يحمل ذلك على تضاعف الاجر
خاصة او تخص النصوص بصلوة النائم وفي الخبر انا نتحدث نقول
من صلى وهو جالس من غير علة كانت صلوته ركعتين بركعة

وسجدتين

سجدتين بسجدة فقال ليس هو هكذا هي تامة لكم وترك فضيلة القيام ان تم
القراة يكفي للمعتبرة فلو اقتصر على ذلك في احد الركعتين جاز مع نقصان
ربع الاجر وهل يجوز ادراك ركعتين من جلوس فيه احتمال الا ان اظهرهما العدم
وكذا الوسط ركعة من قيام واخرى من جلوس وقد يقال بالمنع من الجميع الا في
ما يجوز في الفريضة لعدم التوظيف فيما سوى ذلك واما الوتيرة فظ الاكثر
وصريح الروض ان الجلوس فيها افضل لتضمن المعتبرة انها ركعتان من جلوس
تعدان بركعة من قيام ولانها شرعت لتكميل النوافل ضعف الفريضة
وهذا الغرض انما يتاتى مع الجلوس فيها وظاهره في هي وكره والشهيد في ك
وصريح ض وجماعة من المتاخرين افضلية القيام لصريح ئق ان القيام افضل
وظ الم وركعتان بعد العشاء الاخرة كان ابي يصليهما وهو قاعد وانا اصليهما
وانا قائم فان مواظبته على القيام فيهما يدل على رجحانه وانما جلوس ابيه ع
فانما كان للمشقة كما يظهر من بعض الروايات وهذا القول اوضح من قوة المطرح
مستنده وانتفاء ما يعارضه نصا ويشهد له ايضا اطلاق ما دل على افضلية القيام
في النافلة ورجحان الاعمال وكذا الصحيح كان ابو عبد الله يصلي ركعتين بعد العشاء
يقرا فيهما بمائة مرة ولا يحتسب بهما وركعتين وهو جالس يقرا فيهما بالتوحيد
والجحد فان استيقظ في الليل صلى واوتر وان لم يستيقظ حتى يطلع الفجر
صلى ركعة واحتسب بالركعتين اللتين صلاهما بعد العشاء وترا فان فيه اشعارا
بان الاوليين هما الوتيرة فانه صلاهما قائما على الظاهر معينا لكن الاحوط
اختيار الجلوس فيهما للاتفاق على الصحة معه بخلاف ما لو صلى قائما
اذ يلوح من بعض عبارا تهم تعيين الجلوس حيث اقتصروا في مقام

ميم

البيان وكذا في بعض الاخبار **مصباح** يستحب للجالس ان يتربع في حال
فاذا ركع ثنى رجليه بما خلاف للحسن وهو ان ينصب فخذيه وساقيه كذا قاله و
لما حيله مستندا ويكره الاقعاء وهو ان يجلس بصدره وقدميه على الارض ويجلس
على عقبيه كما يفعله العام للصحيح واياك والقعود على قدميك فتتاذى بذلك
كن اقعاء الكلب للنهي عنه في الخبر **مصباح** لا يجوز الاضطجاع والاستلقاء
في النوافل اختيارا لعدم ثبوت شرعيته وجوزه م لان الكيفية تابعة للاصل فلا
يجب وللخبر من صلى نائما فله نصف اجر القاعد وفيه ان المراد من الوجوب هنا
المعنى الشرطي كالطهارة والترتيب والخبر ليس من طرقنا فلا يتمسك به في اثبات
حكم مخالف للاصل **مصباح** يجب قراءة الفاتحة في كل ركعة من الثنائية
وفي الاولتين من الثلاثية والرباعية على المنفرد والامام حط والماموم فيما ينفرد
فيه بالاجماع والصحاح المستفيضة وقد يستدل عليه بقوله تع فاقرؤا ما تيسر
من القران وقوله تع فاقرؤا ما تيسر منه وفيه نظر وليس ركنا لصحيح المعتبرة
خلافا لمن شذ للصحيح المحمول على العامد جمعا فان نسيها حتى ركع تمت صلوته
ويجب قراءتها اجمع عربية على الوجه المنقول بخارجا الحروف من مخارجها ابتداء
بالبسملة لانها من اياتها بالاجماع والصحاح ومن لا يحسنها تعلم او اتم
او قراها في المصحف ان احسنه فان تعذر وضاق الوقت قرء ما تيسر منها
اجماعا والا فما تيسر منها من غيرها فان تعذر كبر الله وسبحه لخبر الصحيح لو ان
رجلا في الاسلام لا يحسن ان يقرء القران اجزاه ان يكبر ويسبح ويصلي والاحوط
اختيار ما يجزي في الاخيرتين وظ الاصحاب وجوب التعلم وان امكنه

الاقتداء

الاقتداء والقراءة في المكتوب بل صرح بعضهم بترتبهما على العجز عنه وفيه ان
وجوب التعلم ليس الا لتوقف العبادة عليه فمتى امكن الاتيان بها بدونه لم يجب
فان ثبت الاجماع كما في بر وكرى والا اتجه القول بنفي الوجوب لو ثبتها
ما يدل عليه **مصباح** يجب قراءة سورة كاملة بعد الحمد في كل ركعة من ثنائية
واولتي الثلاثية والرباعية من الفرائض مع السعة والاختيار وفاقا للمش بل
المجمع عليه كما في الانتصار لاطباق الفرقة على قراءتهما ولانه المنقول من
فعل النبي وقد ورد عنه الامر بالتاسي في خصوص الصلوة وللنصوص المستفيضة
منها الصح لا باس ان يقرء الرجل في الفريضة بفاتحة الكتاب في الركعتين الاولتين اذا
ما اعجلت به حاجة او يخوف شيئا ومنه نكون في طريق مكة فتنزل للصلوة في
مواضع فيها الاعراب انصلي المكتوبة على الارض فنقرء ام الكتاب وحدها
ام نصلي على الراحلة فنقرء فاتحة الكتاب والسورة قال فاذا اخفت فصل
على الراحلة المكتوبة وغيرها واذا قرات الحمد والسورة فهو احب الي ولا ارى
بالذي فعلت باسا وفيه في المسبوق ان ادرك من الظهر او العصر او العشاء
ركعتين وفاتته الركعتان قرأ في كل ركعة مما ادرك خلف الامام في نفسه بام
الكتاب وسورة فان لم يدرك السورة تامة اجزاه ام الكتاب وفي الخبر فيمن ترك
التسمية في السورة فكتب يعيدها مرتين ويشهد لذلك الاخبار الدالة على الجمع بين
الضحى والم نشرح والفيل ولايلاف فان ذلك ليس الا لكونهما معا
سورة واحدة وكذا الاخبار وكذا ما دل على المنع من السور الطوال اذا ضاق
الوقت وعلى الكف عن القراءة مط ان اراد الشيء وما دل على وجوب الابتداء

بالفاتحة في القراءة المشعر بوجوب تعقيب الحمد بشيء منها وفي الشرط قراءة
حتى يبدأ بها في جهر او اخفات وفي الخبر امر الناس بالقراءة في الصلوة
لئلا يكون القران مهجورا مضيعا وليكون محفوظا مدروسا فلا يضمحل
لا يجهل وانما بدأ بالحمد دون سائر السور لانه ليس شيء من القران و
الكلام جمع فيه من جوامع الخير والحكمة ما جمع في سورة الحمد ونقل عن
الشيخ في يه والاسكافي وسلار استحباب السورة في الصلوة ويظهر من بر
الميل اليه **مصباح** يتخير المصلي في الاخيرتين بين قراءة الفاتحة وحدها و
التسبيح للنصوص المستفيضة والاجماع كما في ف والخ والناصرية ومر والتذكرة
والمهذب البارع وغاية المرام ومع صد وض الجنان وك وعيون المسائل وعزاه
في كره وهي ونهاية الاحكام الى مذهب علمائنا وفي ئر نفي الخلاف عن ذلك بينهم واقتصر
الصدوقان في ل ونع والهداية على التسبيح والامر به من دون تعرض للقراءة
وقال ابن ابي عقيل السنة في الاولتين القراءة وفي الاخيرتين التسبيح ومن نسي القراءة في الركعتين
الاولتين وذكر في الاخيرتين سبح فيها ولم يقرء شيئا لان القراءة في الركعتين
الاولتين والتسبيح في الاخيرتين وظاهرهم تعيين التسبيح وفي كشف الاسرار
حكاية القول به عن بعض معاصريه حملا لاخبار القراءة على التقية واخذا مما تضمن
الامر به والنهي عنها او النفي وهو مصادم للاجماع وقال ابن حمزة فاما الركعة
الثالثة فيسقط منها ما يسقط من الثانية وقراءة ما زاد على الحمد ولا يزيد
منها شيئا ان كانت رباعية وان كانت ثلاثية زاد فيها ما يزيد في الثانية
سوى القنوت وان كانت رباعية سقط منها ما يسقط في الثالثة وزاد

فيها

فيها ما يزيد في الثانية سوى القنوت ودعا ظهر منه تعيين القراءة وفي
الاحتجاج عن الحميري انه كتب الى القائم عليه السلام يسئله عن الركعتين الاخراوين
قد كثرت فيهما الروايات فبعض يروي ان قراءة الحمد وحدها افضل وبعض
يروي ان التسبيح فيهما افضل فالفضل لايهما نستعمله فاجاب عليه السلام قد نسخت
قراءة ام الكتاب في هاتين الركعتين التسبيح والذي نسخ التسبيح قول
العالم ع كل صلوة لا قراءة فيها فهي خداج الا للعليل ومن يكثر عليه السهو فيتخوف
بطلان الصلوة وفي الكشف ايضا عن بعض من عاصره تعيين القراءة لهذا الحديث
ولا ريب في سقوطه وقد يحمل الجزء على نسخ الفضل كما يدل عليه السؤال
واختلفوا في العدد المجزي من التسبيح على اقوال احدها وهو الاظهر الاشهر
الاكتفاء باربع تسبيحات بمعنى التسبيحات الاربع المعروفة وصورتها سبحان الله
والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر مرة واحدة وهو ظ الكليني في في والشيخ في كتابي
الاخبار والصدوق في نع ويه والعلامة ومذهب المفيد كما في السرائر والمخ وهي
وغيرها فقد في عه بالتخيير بين العشر والاربع ومقتضاه الاجتزاء بالاربع مط
لكنه في باب تفصيل احكام الصلوة قال ويجزي العليل والمستعجل ان
يقرء في الركعتين الاولتين من الفرائض كلتيهما بسورة الحمد وحدها ويسبح في الا
خيرتين باربع تسبيحات وهذا قد يعطي اختصاصها بالمستعجل والعليل ويمكن
يحمل على عدم تاكد الزيادة في حقه وهو اولى من تخصيص الحكم هنا بما عنده
فانه كالصريح في بيان حكم المختار ولهذا اتفقت الكلمة على نقل قوله فيه

وهذا القول هو المختار فع وعد والتحرير ود وحرة وكرة والخ وحج وبية
الاحكام وكشف الرموز وس ولمع والالفية ويح وكفاية الطالبين و
معالم الدين والمحرر وجز وغاية الايجاز ومصباح المبتدي وكشف
الالتباس ومع صد وفوائد يع وتعليق فع والجعفرية والطالبية ومنهج
السداد وضة وحق ولك ولك الجامعية ومجمع البرهان وعيون المسائل والمحاسن
والكليفية للشيخ حسين بن عبد الصمد وشرح الالفية له والاثني عشرية البهائية
والاثني عشرية الحسنية والحديقة وغيرها وفي مع المقاصد اصح الاقوال عندنا
الاجتزاء بالاربع مرة واحدة وفي تعليق فع ذكر هو المذهب وفي المقاصد العلية
انه اشهر الاقوال وفي المجمع مذهب الاكثر وفي الانوار القمرية هو قول المفيد
واكثر المتاخرين وفي الجوادية شرح الجعفرية انه المشهور فيما بينهم ويوافقه على
عدم وجوب الاكثر قول من اوجب الثلث باسقاط التهليل او التكبير كابن
الجنيد وابي الصلاح واكتفى بمطلق التسبيح والوارد منه بالخصوص كابن
سعيد وغيره وفي بة القطع بجوازه واحتمال الاكتفاء بما دونه وبالجملة
فشهرة الاجتزاء بالاربع من عصر الفاضلين الى زماننا لا تدفع بل
الاجماع عليه في بعض الطبقات والاصل فيه مضافا الى ذلك ما رواه ثقة
الاسلام الكليني في في والشيخ في كتابي الاخبار عنه عن محمد بن اسماعيل
عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن حريز عن زرارة قال قلت
لابي جعفر ع ما يجزي من القول في الركعتين الاخيرتين قال ان تقول سبحان الله

والحمد

والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر وتكبر وتركع واقتصر الكليني في كتبه على
هذه الرواية ولم يذكر في الباب غيرها والشيخ صدر بها الاخبار التي اوردها
في الكتابين واحتج بها وليس في طريقها من يتوقف في شانه الا محمد بن اسماعيل
والاصح الاشهر صحة حاله اما لانه ثقة او لكونه من مشايخ الاجازة والحديث
منقول من كتب الفضل فلا يكون واسطة في النقل وقد يشعر بذلك الخبر ما في كشف
الرموز الاكتفاء بالاربع في رواية الفضل بن شاذان عن حماد عن حريز عن زرارة
ولا يبعد ان يكون وجدها في كتاب الفضل وفي هى والخ وكرى ون ويح
والمهذب البارع ومع صد ومنهج السداد والحبل المتين وعيون المسائل وح
وغيرها وصف هذه الرواية بعينها بالصحة بل قال في الخ انها صحيحة الحلبي الاتية
اصح ما بلغنا في هذا الباب ومتن الحديث متطابق على النسخ كلها في الكتب
الثلث وكتب الحديث الماخوذة منها كالوافي والوسائل والبحار والمنتهى و
الحبل المتين وكتب الاستدلال كالمعتبر وكرى وغيرها وهذه مزية ظاهرة
لهذه الرواية بالنسبة الى روايات الباب كرواية التسع وغيرها لما وقع فيها
من اختلاف النسخ والاضطراب في النقل واما الدلالة ففي غاية الوضوح بل
قال في هى انها نص في المط وقد نوقش في ذلك بان المقصود عدم اجزاء الاقل
ونفي وجوب الاكثر وقد يمنع الاول بان اجزاء هذا القول لا ينافي اجزاء
غيره اذ ليس في الكلام ما يدل على الحصر وكذا الثاني لجواز ان يكون المراد بجوب
هذا الفصول الاربعة وان وجب تكرارها كلا او بعضا فلا يمنع وجوب
العشر والاثني عشر والجواب عن الاول ان الحصر مستفاد من لفظ الاجزاء
الذي يستعمل في اقل الواجب فان قوله ع ان تقول جوابا عن قول السائل ما يجزي من

القول في قوة يجزيك هذا القول والمجزي من القول ذلك فلا يكون غيره مجزيا
ولو جعلت الجملة اسمية بتقدير المجزي معرفا كما هو الظ استفيد الحصر من تعريف
المبتدا ايض كما في قولك المنطلق زيد وعن الثاني ان الامتثال يحصل بالمرة والرواية
مسلطة على فهمها وقوله ع ان تقول في مقام البيان من غير اشعار بالتكرار
خصوصا على ذلك الوجه قاض بعدمه فان السائل انما سال عن القول المجزي لا
الفصول المجزية فالجواب بالقول المشتمل على تلك الفصول يقتضي اجزائه
من كل وجه لا باعتبار الفصول خاصة وهو ظ ويمكن الاستدلال لهذا القول
بما رواه الشيخ في الكتابين في الصحيح عن الحلبي عن ابي عبد الله ع قال
اذا قمت في الركعتين الاخيرتين لا تقرا فيهما فقل الحمد لله وسبحان الله والله اكبر وعن
زرارة عن ابي جعفر ع فيمن ادرك الامام في الاخيرتين قال فاذا سلم الامام
قام فصلى ركعتين لا يقرا فيهما لان الصلوة انما يقرا فيها في الاولتين بام الكتاب
وسورة وفي الاخيرتين لا يقرا فيهما انما هو تسبيح وتكبير وتهليل ودعاء
ليس فيهما قراءة وعن عبيد بن زرارة قال سألت ابا عبد الله ع عن الركعتين
الاخيرتين من الظهر قال تسبح وتحمد الله وتستغفر لذنبك وان شئت فاتحة
الكتاب فانها تحميد ودعاء والتقريب في هذه الاخبار انها دلت على وجوب
ما تضمنته من الفصول والاجتزاء به ولو مرة فلا يجب التكرار ولا غيره مما لم يذكر
وان وجب الباقي من الاربعة جمعا بينهما بتقييد كل منها بالاخر وتنزيلها
على الاكتفاء بذكر البعض عن الكل فان التعبير شائع في مثل ذلك وايض
فكل من اوجب التسبيح والتحميد مكتفيا فيهما بالمرة فقد اوجب التهليل او
التكبير وكل من اوجب الثلث بضم احدهما فقد اوجب الاربع عدا ابن

الجنيد

الجنيد وابي الصلاح وخلافهما شاذ منقرض فتعين وجوب الاربع والاجزاء
بها كما هو المط ولا ينافي ذلك ورود الدعاء والاستغفار في الاخيرتين لانه
ان وجب كما ذهب اليه المتاخرون فلا اشكال والا تعين حمله على الندب وقوله ع
في صحيحة الحلبي لا تقرا فيهما في موضع الحال من الضمير في قوله اذا قمت والمعنى
اذا قمت غير قار او مريد للقراءة فلا ينفي جواز القراءة ولا رجحانها ان ثبت
اما صحيحة زرارة فالمنع من القراءة فيها مبني على افضلية التسبيح الناقل
لها او المنصرف اليها لانها المعهود ووقوع التصريح بها في جملة من الاخبار
دون اشعار بالتكرار نحو ما رواه الشيخ في الم عن ابي خديجة سالم بن مكرم
الثقة على الاصح عن ابي عبد الله ع قال اذا كنت امام قوم فعليك ان
تقرا في الركعتين الاولتين وعلى الذين خلفك ان يقولوا سبحان الله والحمد لله
ولا اله الا الله والله اكبر وهم قيام فاذا كان في الركعتين الاخيرتين فعلى الذين
خلفك ان يقرؤا فاتحة الكتاب وعلى الامام التسبيح مثل ما يسبح القوم في
الركعتين الاخيرتين وفي الحديث وجوه تشترك في الدلالة على تسبيح الامام
في الاخيرتين بالاربع المذكورة في صدر الحديث والظ ان قراءة المامومين
لكونهم مسبوقين بركعتين على ان قوله ع فاذا كان في الركعتين الاخيرتين يعني
انه اذا كان الايتمام فيهما وقراءة المامومين فيهما لا تقتضي مطابقة التسبيح
لها كما فاته تابع يراعي حق المتابعة ولو بالقطع وقد افتى الصدوق
بمضمون هذه الرواية في فقيه في احزاب الجماعة قال واذا كنت اماما فعليك
ان تقرا في الركعتين الاولتين وعلى الذين خلفك ان يسبحوا يقولون سبحان الله
والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر واذا كنت في الركعتين الاخيرتين فعليك

ان تسبح مثل تسبيح القوم في الركعتين الاوليين وعلى الذين خلفك ان يقرؤا
فاتحة الكتاب قال وروى ان على القوم في الركعتين الاوليين ان يسمعوا
الى قراءة الامام وان كان في صلوة لا يجهر فيها بالقراءة وعليهم في الركعتين
الاخيرتين ان يسبحوا وهذا احب الي وقد بني الحديث على ظاهره من تسبيح
الامام وقراءة المأمومين وظاهره الاكتفاء بالتسبيحات الاربع مرة وحده
فيكون الامر بالتكرار في موضع من هذا الباب محمولا على الافضل وما رواه
الصدوق في العيون عن محمد بن عمران و محمد بن حمران وفي العلل عن محمد بن
حمزة او محمد بن ابي حمزة على اختلاف النسخ عن ابي عبد الله عم في حديث
ذكر فيه صلوة النبي صم ليلة الاسراء قال سئلته لاي علة صار التسبيح في الركعتين
الاخيرتين افضل من القراءة قال لان النبي صم لما كان في الاخيرتين ذكر
ما رأى من عظمة الله عز وجل ودهش فقال سبحان الله والحمد لله ولا
اله الا الله والله اكبر فلذلك صار التسبيح افضل من القراءة هكذا ايضا
وجدناه من نسخ العلل واكثر نسخ الفقيه والوافي وفي بعضها بسقوط
التكبير او رسم علامة الزيادة عليه واحتج به بعضهم على ما نسبه الى ابن
بابويه من القول بالتسع واجاب بمنع دلالته على التكرار والحديث
منقول في المنتقى والحبل المتين والوسائل والبحار والتكبير ثابت في جميع
هذه الرواية وما تقدم من عبارة نخ يدل على ما قلناه سابقا من نسبة
الاكتفاء بالاربع الى الصدوق ولعل ذلك احد قوليه ويحتمل ان يكون
هذا عنده احد الافراد المجزية او انه اقل الواجب وغيره على الندب و
في الفقه الرضوي في باب صلوة الجماعة فان سبقت بركعتين او ركعة
فاقرأ في الركعتين الاوليين من صلوتك الحمد وسورة فان لم تلحق

السورة

السورة اجزأك الحمد وسبح في الاخيرتين تقول سبحان الله والحمد لله ولا
اله الا الله والله اكبر ونحوه ما في الاسبوع عن البرقي رفعه الى ابي عبد الله ع
انه قال في حديث فيقول الرجل صلى الله على محمد واله في الصلوة مثل قوله
سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر وقد روى الشيخ في التهذيب عن محمد
بن سنان عن ابي عبد الله ع قال صلى رسول الله صم الظهر والعصر فخفف الصلوة
في الركعتين الاخيرتين فلما انصرف قال له الناس يا رسول الله احدث في الصلوة
شيء قال وما ذاك قال خففت في الركعتين الاخيرتين فقال اما سمعتم صراخ
الصبي وهذه الاخبار وان امكن المناقشة فيها لكنها صالحة للتأييد و
لاجتماعها ما يشير قوة في ثبوت المطلب التالي من الاقوال القول بالاثني عشر
بتكرير الاربع ثلثا وهو قوي نه ولا فتصا ومختصر المصباح والتلخيص و
البيان وظاهر الذكرى وقال ابن ابي عقيل والسنة في الاواخر التسبيح وهو ان
يقول سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر سبعا او خمسا وادناه
الثلث في كل ركعة حكاه عنه في المخ واستظهر منه القول بالاثني عشر وقطع به
في المهذب البارع فنسب القول به اليه وقد يحمل المذهب على ان يكون المراد
بقوله وادناه في المستحب بقرينة قوله والسنة في الاواخر التسبيح وقال
علي بن بابويه في رسالته وقل في الركعتين الاخيرتين اماما كنت او غيره
اماما سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر ثلث مرات هكذا عندي
باثبات التكبير في نسخة قديمة مصححة عليها خطوط العلماء بقرائتها عليهم
هو نص في الاثني عشر وقال الصدوق في باب الجماعة من نخ وسبح في
الاخيرتين اماما كنت او غير امام تقول سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر ثلثا ثم تكبر
وتركع هكذا في نسختين من الكتاب المذكور وفي نسخة ما ثبتة باسقاط التكبير ولم

احد لاحد نقل قول الصدوق في هذا الكتاب وقد ذكر في الفقيه نحوا من ذلك
والنسخ مختلفة فيه ايضا وكذا النقل عنه ولعل الاقرب ثبوت التكبير في الثلث
لمطابقته لما يأتي نقله من الفقه الرضوي مع ما علم من موافقة فتوى
الصدوقين له غالبا وقال ابن البراج في ب يقتصر في الاخيرتين على الحمد وحدها
او يسبح ثلث تسبيحات يقول في كل واحدة منها سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله
والله اكبر باثبات التكبير في النسخة التي عندنا وبها فيها حكاية القول بالاثني
عشر عنه في كشف اللثام وموافقة المهذب للنهاية في الاغلب ومستند هذا القول
مع اصل اشتغال الذمة وقرب الاثني عشر من الحمل واصالة موافقة البدل
للمبدل عدة روايات منها ما رواه ابن ادريس في السرائر نقلا عن كتاب حريز
ابن عبد الله السجستاني قال قال زرارة قال لابي جعفر ع في الركعتين الاخيرتين من اربع
ركعات المفروضات شيئا اماما كنت او غير امام قلت فما اقول فيهما قال اذا
اماما فقل سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر ثلث مرات ثم
تكبر وتركع الحديث وهو صحيح والتكبير فيه ثابت في جميع نسخ السرائر في هذا
الموضع لكنه اورد هذا الحديث بعينه في المستطرفات باسقاط التكبير وكذا في
البحار والنسخ المتعددة التي رأيناها متفقة على ذكره على الاثبات في كتاب
الصلوة والاسقاط في المستطرفات واحتمل ان يكون زرارة رواها على
الوجهين ورواها حريز عنه في كتابه واستظهر زيادة التكبير من قلمه
او من النساخ لان سائر المحدثين رووا هذه الرواية بدون التكبير وزاد
في الفقيه وغيره بعد التسبيحات تكمله تسع تسبيحات قال ويؤيده انه نسب في بعض
وقد ذكر القول تسع تسبيحات الى حريز وذكر هذه الرواية ومنها ما رواه في كتاب

العيون

العيون عن تميم بن عبد الله القرشي عن احمد بن علي الانصاري عن رجا بن
ابي الضحاك انه صحب الرضا ع من المدينة الى مرو فكان يسبح في الاخراوين
يقول سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر ثلث مرات هكذا وجدناه
في اكثر النسخ ونقله المحقق التقي المجلسي في روضة المتقين لكن الموجود عندنا
في نسخة صحيحة هو التسبيحات الثلث الاول من دون تكبير واوردها في البحار
كذلك ثم ذكر في البيان زيادة التكبير في بعض النسخ قال والموجود في النسخ
القديمة الصحيحة كما نقلنا من دون تكبير واستظهر كون الزيادة من النساخ تبعا
للمشهور وعلى هذا فيسقط التمسك بهذه الرواية كالتي قبلها ويؤيد هذه
بضعف السند بجميع رجاله الجهالة احمد بن علي الانصاري وتضعيفه
تميم بن عبد الله الذي يروي عنه الصدوق واما رجا بن ابي الضحاك
ففي روضة المتقين انه شر خلق الله والساعي في قتل الامام لكن الظاهر من
الصدوق الاعتماد عليه وقد ذكر في وجه اختياره للسور التي اختارها
في الصلوة انه حكى من صحب الرضا ع الى خراسان لما اشخص اليها انه كان
يقرأ في صلوته بالسور التي ذكرناها قال فلذلك اخترناها من بين السور
في الذكر في هذا الكتاب قال في ضه والظاهر انه ثقة عنده واعتمد عليه
كما في سائر الموثقين وقد يظهر من كلام الصدوق الاعتماد على تميم
ابن عبد الله واحمد بن علي الانصاري ايضا لوقوعهما في سند الرواية ومنها
عبارة الفقه الرضوي في اول ابواب الصلوة قال ثم تقرأ فاتحة الكتاب
وسورة في الركعتين الاوليين وفي الركعتين الاخراوين الحمد والا فسبح
ثلثا ثلثا تقول سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر تقولها في

كل ركعة ثلث مرات وقد تقدم من الكتاب المذكور ما يدل على الجمع بالمرة فليكن هذا محمولا على الندب ويحتمل ان يكون هذا الكلام قرينة على ارادة التكرار هناك او سقوط الثلث من الناسخ وفي موضع اخر من هذا الكتاب واقل في الاخيرتين اللاخيرتين ان شئت الحمد وحده وان شئت سبحت ثلث مرات وهذا يحتمل ارادة سبحان الله ثلثا ما يأتي وتكرير التسبيحة الكبرى ثلث مرات كما صرح به في العبارة التي نقلناها ولعله الاقرب هذا غاية ما ينتصر به لهذا القول وقد علمت بما قلنا ضعف التمسك بالاخبار المذكورة واما الاصل فالجواب عنه ظ مما سبق في دليل المختار ولا يلزم من بدلية التسبيح عن القراءة تطابقهما كما ولا تقاربهما لفظا على ان البدلية ممنوعة بل الحق المبادلة والتخيير ولا يعتبر فيهما التوافق قطعا كما في خصال الكفارة نعم لا ريب في ان العمل بهذا القول احوط وافضل لحصول اليقين بالبراءة معه والخروج عن عهدة التكليف على جميع الاقوال والروايات وتؤيده فتوى به فانها متون الاخبار وكذا القول المنقول عن الشيخ الجليل الحسن بن ابي عقيل فان مثله لا يكون الا عن مستند من النقل ومتى انضم اليها فتوى الصدوقين قوي الظن بورود النص بذلك وقد صرح غير واحد من القائلين باجزاء التسبيحات الاربع بان الاثني عشر احوط وافضل كما قلناه وظ الاجزاء في صحيحة زرارة المتقدمة كون الاربع اقل الواجب فهو مشعر بان الاكثر هو الافضل ومن الاصحاب من جمع اخبار القراءة لجموع بها غير مختص من اقوى في التسبيح رواية وفتوى فيكون العمل بها اسلم واحوط وفيه مع تحقق ان

الاخبار

الاخبار بافضلية التسبيح بل تضمن كثير منها الامر به والنهي عن القراءة او النفي لها عند سلامتها من الخلاف وقال الشهيد في ض ويمكن ان يقال ان التسبيح احوط للخلاف في الجهر بالبسملة في الاخيرتين فان ابن ادريس حرمه وابا الصلاح اوجبه فلا يسلم من الخلاف بخلاف ما لو اختار التسبيحات الاثني عشر فانها مجزية اجماعا الثالث من الاقوال القول بالعشر باثبات التكبير في الاخيرة واسقاطها في الاوليين وبه قال الصدوق في الهداية على ما وجدناه و حكاه الفاضل في الكشف وهو فتوى السيد المرتضى في الجمل وفي المصباح ايضا كما في بة والشيخ في ط والجمل والمصباح وعمل يوم وليلة وسلار وابن زهرة والكندري ففي الكشف عنه التخيير بين العشر والاثني عشر ومقتضاه علم الاجزاء بما دون العشر فرجع الى هذا القول والمفيد خير بينها وبين الاربع فرجع الى القول الاول وفي بة وهى وكره نسبة القول به الى ابن ابي عقيل وفي المخ الى ابن البراج وعبارتهما المتقدمة لا تحتمل ذلك فان التكبير ان ثبت فيهما فالاثني عشر والا فالتسع ولا مجال للعشر وهى وكشف الرموز والبارع نسبة القول به الى ابن ادريس وفيه ما ستعرفه والحجة على هذا القول مع شهرته غير ظاهرة واعترف كثير من الاصحاب بعدم الوقوف على مستند وفي كشف الرموز وكشف الالتباس وغاية المرام بعد حكاية القول بالاربع والتسع والعشر والاثني عشر ان مستند الجميع الروايات وهذا يقتضي ورود الرواية بالعشر وفي ض بعد التخيير بين الاربعة المذكورة كما في اللمعة قال ووجه الاجتزاء بالجميع ورود النص الصحيح بها والكتب الاربعة وغيرها من اصول الاصحاب

بيان: التسبيح التسبيح البسملة في الاخيرتين في موضع فان الوجه تحتمل ان يكون ما يحتملها ونحو ذلك

خالية عن النص على العشر فضلا عن كونه صحيحا وقد يعلل اصل الحكم ودعوى ورود كنص به بوجهين احدهما اخذه من قوله عم في صحيحة زرارة الاتية فقل سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر ثلث مرات ثم تكبر وتركع على ان يكون المراد ضم التكبير الى سابقه ليكمل به العشر ولا يخفى وهنه فان المراد به تكبير الركوع كما يعرف من اسلوب الكلام ولا اقل من الاحتمال المانع من الاستدلال وثانيهما التخريج من روايتي الاربع والتسع جمعا بينهما بالعشرة الجامعة لهما وان امكن الجمع بالجمع بين العددين حتى يبلغ ثلثة عشر لحصول الامتثال بالاول وهو جيد لولا تصريحهم بتاخير التكبير والظ من حال الفقهاء كالصدوق والمرتضى وكشيخين الاستناد في مثله الى النص دون التخريج كما هو معلوم من طريقتهم خصوصا الصدوق والمفيد الرابع قد ابن ادريس وهو ان الاربع للمستعجل والعشر لغيره قال في ئر والذي اراه واتقوى في نفسي العشر واخص الاربع للمستعجل وظاهره التفصيل ويحتمل اجزاء الاربع والاحتياط بالعشر مع الاختيار واما العشر مط كما حكاه م وغيره فالعبارة لا تحتمله وقد ذكر ابن ادريس في باب صلوة المريض والعريان وغيرهما من المضطرين ان صاحب السلس اذا توالى عليه الحدث ولم يتمكن من ضبطه فليخفف الصلوة وليقتصر على ادنى ما يجزي المصلي عند ضرورة من قراءة القرآن والتسبيح والتشهد والدعاء ويجزي اذا كان كذلك ان يقرأ في الاوليين فاتحة الكتاب خاصة وفي الاخيرتين بالتسبيح يسبح في كل ركعة منهما اربع تسبيحات فان لم يتمكن من

قراءة الفاتحة سبح في الجميع فان لم يتمكن من التسبيحات الاربع فليقتصر على ما دون ذلك من العدد ويجزيه تسبيحة واحدة في قيام وركوع وسجود وفيما ولي كلام تاييد للوجه الاول وفيما اخره ما يؤيد الثاني حيث اجاز للمضطر الانتقال الى الادنى فالادنى بحسب حاله ولا يتعين الاربع في حقه على ان المستعجل غير المضطر وقد صرح بجواز اقتصاره على الاربع كما تقدم الخامس القول بالتسع باسقاط التكبير في الثلث ويعزى ذلك الى حريز بن عبد الله السجستاني من قدماء الاصحاب والصدوقين وابن ابي عقيل وابي الصلاح وحكى ابن ادريس في ئر هذا القول بالاربع والعشر والاثني عشر ولم ينقل القول بالتسع وظاهره عدم ثبوت هذا القول وهو كذلك لما عرفت من ثبوت التكبير في عبارة بن ابي عقيل واختلاف نسخ الفقيه ونع ورسالة علي بن بابويه باسقاط التكبير واثباته وكذا اختلاف ما رواه حريز في كتابه مع الاختلاف لا يتعين القول بالتسع بل يبقى مترددا بينه وبين الاثني عشر وربما كان هذا هو الاظهر في فتوى الصدوق لوجود التكبير في اكثر نسخ الفقيه ونع ولذا لم ينقل الخلاف عنه م في المخ الموضوع لذكر اختلاف الاصحاب بل اسنده الى رواية بة ومثله في ب البارع والاستناد الى الرواية غير واضح فانه قد روى فيه حديث الاكتفاء بالتسبيحات الثلث والتسبيحات الاربع كما تقدم فلا يتعين التسع من روايته ايض واما النقل عن علي بن بابويه فالاصل فيه م في المخ حيث نقل عبارته المتقدمة في القول الثاني باسقاط التكبير والزمه القول بالتسع بناء على ذلك واكثر كتب الخلاف والاستدلال كالمعتبر وكره وهى وكشف الرموز والتنقيح والمقتصر وغاية المرام وكشف

الالتباس خالية عن ذلك ومن البعيد عدم نقل قوله مع اتفاق النسخ
واما ابو الصلاح فسياق نقل عبارته ما يدل على اختياره غير هذا
القول والاصل في هذا القول ان يثبت ما رواه الصدوق في الصحيح
عن زرارة عن ابي جعفر ع قال لا تقرأ في الركعتين الاخيرتين من الاربع
ركعات المفروضات شيئا اماما كنت او غير امام قالت قلت فما اقول
قال ان كنت اماما او وحدك فقل سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله
ثلث مرات تكمله تسع تسبيحات ثم تكبر وتركع وقد روى ذلك ابن ادريس في
مستطرفات السرائر نقلا من كتاب حريز بن عبد الله قال قال زرارة قال ابو جعفر
ع لا تقرأ في الركعتين الاخيرتين من الاربع ركعات المفروضات شيئا اماما
كنت او غير امام قلت فما اقول فيهما قال ان كنت اماما فقل سبحان الله و
الحمد لله ولا اله الا الله ثلث مرات ثم تكبر وتركع وان كنت خلف امام فلا
تقرأ شيئا في الاوليين وانصت لقراءته ولا تقولن شيئا في الاخيرتين فان الله عز وجل
يقول للمؤمنين واذا قرئ القرآن يعني في الفريضة خلف الامام فاستمعوا له
وانصتوا لعلكم ترحمون والاخيرتان تبع للاوليين الحديث وفيه تكمله تسع مرات
وفي بعض نسخ السرائر تسع مرات دون تكمله وبين الروايتين اختلاف في
غير ذلك وقد عرفت ان ابن ادريس قد روى هذه الرواية بعينها في كتاب
الصلوة باثبات التكبير فيكون دليلا للاثني عشر ولا ريب ان مثل هذا
الاختلاف يمنع من التمسك بها في شيء من القولين خصوصا القول بالتسع
لعدم ثبوت القائل على التحقيق ولان الاختلاف في متن الرواية يقتضي
الاخذ بما يقتضي يقين البراءة وهو الاكثر وقد حملها اكثر القائلين

ربع

بالاربع على الندب وخيروا حرون بينها وبين العشر والاثني عشر وقال في ق
بعد نقل القول بالاربع والاثني عشر والعشر والتسع والاول اجود و
الثاني احوط والثالث جائز اما الرابع فلا لعدم التكبير وهو جيد وان
كان في تعيينه نظر وفي الجمع التخيير بين الاربع والتسع خاصة لعدم ثبوت
النقل في غيرها وهو ضعيف السادس الاكتفاء بالثلث الاول من التسبيحات
الاربع مرة واحدة باسقاط التكبير والتكرير وهو قول ابي الصلاح
فانه قال يتخير في الاخيرتين بين وحدها وبين ثلث تسبيحات سبحان الله و
الحمد لله ولا اله الا الله وقد حكى ص في مخ هذه العبارة بعينها وجعل قوله مقابلا للقول
بالتسع ومع ذلك فقد نسب اليه القول بالتسع في المخ وتبعه على ذلك الشهيد
في كرى وابن فهد في ب والمقتصر والصيمري في الكشف ولا ريب ان المستفاد
من العبارة هو ما قلناه ولعل المستند في هذا القول روايتا محمد بن عمران
ومحمد بن حمزة المتقدمتان في القول الاول على سقوط التكبير من الاربع
كما في بعض النسخ السابع الاجتزاء بالثلث ايض لكن باسقاط التهليل
وهو قول ابن الجنيد نفى المخ قال والذي نقوله في مكان القراءة تحميد
وتسبيح وتكبير يقدم ما يشاء ومستنده صحيحة الحلبي عن الص ع قال
اذا قمت في الركعتين الاخيرتين لا تقرأ فيهما وقل الحمد لله وسبحان الله والله
اكبر والجمع بينهما وما تقدم يقتضي الحمل على الاجتزاء بها مع التهليل
كما مر الثامن الاجتزاء بالتسع والاربع والثلث باسقاط التهليل
وبالتسبيح والتحميد مع الاستغفار كما في صحيحة عبيد الله بن زرارة وهو
خيرة كرى والمنتقى والانوار القمرية والذخيرة جمعا بين الاخبار المعتبرة
بالتخيير وفيه عدم تعين الجمع بما ذكر التاسع اجزاء التسع والاربع

والثلث باسقاط التهليل والتسبيحات الثلث ان تقول سبحان الله والحمد لله و
وهو قول الشيخ يحيى بن سعيد في مع فانه اجاز الجميع وجعل ادنى ذلك
الاخير ومستنده في ذلك ما رواه الصدوق في الفقيه عن ابي بصير عن ابي
عبد الله ع قال ادنى ما يجزي من القول في الركعتين الاخيرتين ثلث تسبيحات
تقول سبحان الله سبحان الله سبحان الله وفي الطريق وهيب بن حفص وهو واقفي
ومحمد بن علي الهمداني وقد ضعفه الشيخ في الرجال واستثناه ابن الوليد
من كتاب نوادر الحكمة ووافقه على ذلك الصدوق وابو العباس بن نوح
والنجاشي في ظ كلام وذكر بعضهم ان محمد هنا هو ابو سمينة الضعيف
جدا فالرواية من اضعف اخبار هذا الباب فلا سيما دل بها الرواية الصحيحة
المشتهرة العاشر الاجتزاء بمطلق الذكر ويعزى الى المحقق في المعتبر والسيد
جمال الدين بن طاوس في البشرى وعن بعضهم من ذلك عن الشيخ في كتاب
الاخبار فانه روى فيهما عن عبيد بن زرارة قال سالت ابا عبد الله ع
عن الركعتين الاخيرتين من الظهر قال تسبح وتحمد الله وتستغفر لذنبك
وان شئت فاتحة الكتاب فانها تحميد ودعاء وعن علي بن حنظلة عن
ابي عبد الله ع قال سالته عن الركعتين الاخيرتين ما اصنع فيهما فقال
ان شئت فاقرأ فاتحة الكتاب وان شئت فاذكر الله فهما سواء قال قلت
فاي ذلك افضل فقال هما والله سواء ان شئت سبحت وان شئت قرأت واجمع
بها بين الروايتين ورواية زرارة المتقدمة على التخيير بين التسبيح و
القراءة ومقتضاه العمل بالروايات الثلث على وجه التخيير فيكون منها
انتفى الاجتزاء بمطلق الذكر على ما دلت عليه الرواية الثالثة باطلاقها
والمحقق في المعتبر نقل القول بالاربع والتسع والعشر والاثني عشر

واورد

واورد صحيحتي زرارة في الاوليين وصحيحة الحلبي في الثلث وروايتي عبيد
وعلي المذكورتين ثم قال والوجه عندي هو القول بالجواز في الكل اذ لا
ترجيح وان كانت الاولى يعني رواية الاربع اولى وما ذكره في ية وهو الاثني
عشر احوط لكنه ليس بلازم وفي كرى عن البشرى الميل الى ذلك قال الشهيد
وهو قول قوي لكن العمل بالاكثر اولى مع اعتقاد الوجوب والظ ان
المراد بالذكر في حديث بن حنظلة هو التسبيح بقرينة قوله ع في اخر الحديث
ان شئت سبحت وان شئت قرأت بل لا يبعد حمله على المعهود من التسبيحات
الاربع او المنصوص عليه في سائر الاخبار فانه الى الاجمال اقرب منه الى الاطلاق
وعلى هذا فلا دلالة للرواية على مطلق الذكر بل ولا على مطلق التسبيح فلا يثبت
به القول بمطلق الذكر للشيخ ولا للمحقق وابن طاوس مع ان المنقول
عن البشرى هو الميل وغيره لا القول والمحقق وان استوجه ذلك اولا لكنه
جعل الرواية الاولى اولى كما اختاره اولا وفي المهذب البارع ان هاتين
الروايتين يعني صحيحة عبيد ورواية ابن حنظلة لم يقل بمضمونهما احد من
الاصحاب وفي عيون المسائل نحو ذلك وزاد حملها على التسبيحات الاربع جمعا
بينها وبين ما دل على ان الاربع هي اقل ما يجزي نعم قال في البحار و
الذي يظهر لي من مجموع الاخبار جواز الاكتفاء بمطلق الذكر ولا اعرف
الآن مصرحا بذلك سواه وان احتمله جماعة من المتاخرين تكميل اوجب جمع
من المتاخرين ضم الاستغفار الى التسبيح لقول الص ع في صحيحة عبيد بن
زرارة تسبح وتحمد الله وتستغفر لذنبك وقول الباقر ع في صحيحة
زرارة وحسنته انما هو تسبيح وتكبير وتهليل ودعاء وليس المراد
به التحميد لانه لا يسمى دعاء بخلاف الاستغفار فانه دعاء بالمغفرة

[illegible]

وقد جاء في الاخبار ان افضل الدعاء الاستغفار ولان التعليل في الاول
بان الفاتحة تحميد ودعاء يشعر بان الدعاء ملحوظ هنا وان الفاتحة
تجزي عنه لاشتمالها عليه وفي الماجدية ولو ضم اليه الاستغفار كان حسنا
وتكرير الجميع ثلثا احسن واحتاط في الحديقة بضمه مرة وجعل تكريره مع تكرار
التسبيح افضل وفي البحار والافضل ضم الاستغفار اليها اختارا و
استحبابا لا باس به اما الوجوب فلا يخ [illegible] الاخبار عنه في مقام البيان
وعدم تعرض الاصحاب له نعم قال في المنتهى بعد ذكر الصحيحة الاولى انما تضمنته
من الاستغفار فالاقرب عدم وجوبه وبعضهم من ذلك الاتفاق على
رجحانه ووجود القول بوجوبه وهو عجيب واضح وانما يستحب الاستغفار وضم
الى التسبيح اما اذا جعل بدلا عن الساقط منه كما هو ظ الرواية فلا مصباح
اختلفوا في جواز الجهر في الاخيرتين اذا سبح ففي ئر وكره وظ نهاية الاحكام
والتحرير والمحرر وجز ونهاية الايجاز ومصباح المبتدي ومجالس الانوار
والكفاية والذخيرة الجواز وفي كنز والحديقة ان الاخفات احوط و
كذا في كشف الجامعية ونسب التخيير الى جماعة ونفى كرى وس والالفية
الجعفرية والكليفية والطالبية وعيون المسائل تعيين الاخفات وفي
الحديقة وصد العلية وح الالفية للشيخ عبد الصمد انه المشهور وفي
الحدائق المش بين الاصحاب وجوب الاخفات بل ربما ادعى عليه
الاجماع والحكم بالاخفات موجود ايض في الاثني عشرية والمقاصد
العلية والتعليقات الكركية على الالفية وح المقاصد وفي ض
يجب الاخفات في الاخيرتين سواء قرأ فيهما او عوض عنها بالتسبيح على المش وفي يع الاولى

في

في هذا الذكر كونه مرتبا ملحونا بالعربية اخفاتا وان احتمل خلاف ذلك
لكن ما قلناه اشد يقينا للبراءة وفي كشف الالتباس وجوب الشهادتين اخفاتا
ولم يوجبه ابن ادريس والمحقق وتوقف في نهايته وجوزوا الجهر فيه ولم يرجح احد
القولين القول في قواطع الصلوة مصباح لا يجوز قطع الفريضة اختيارا
بلا خلاف يعرف لو ناطه الخروج عن الصلوة بالتسليم في الحديث المش
المراد منه التسليم الواقع في محله كما هو الظ فلا يجوز الخروج قبله و
للصحاح الدالة على جواز مضي المتيمم في الصلوة لو وجد الماء في الاثناء
ولو جاز القطع لوجب هنا لحصول التمكن من فعل الصلوة مع الطهارة
الاختيارية وعدم سبق ما يحصل به الامتثال وللنصوص المتضمنة للنهي
عن فعل المنافيات ولولا تحريم القطع لجاز وان بطل به الصلوة و
لايجاب الاحتياط في كثير من موارد الشك ولو جاز القطع لم يجب
ويشهد له ايض مفهوم ما دل على جواز القطع في مواضع مخصوصة
ومنطوق الصحيح عن الرجل يصيبه الغمز في بطنه قال ان احتمل الصبر ولم
يخف اعجالا عن الصلوة فليصل وليصبر وما روي في العيون في باب عصمة
الانبياء من انكار الرضا ما تنسبه العامة الى داود على نبينا وعليه السلم
من قطع الصلوة واتباع الطائر الى غير ذلك مما يظهر بالتتبع واستدل
في المش بالنهي عن ابطال العمل في الاية وفيه نظر لان ظاهرها النهي
عما يوجب حبط اعمال الحسنة كالمن في الصدقة والرياء في العبادة كما
يشعر به السياق مع ان الاستدلال بها انما يستقيم بتخصيص الاعمال بالتعليل
هنهنا كالحج والصلوة المفروضة وليس ذلك اولى من حمل النهي على الكراهة

مع التمم اما الخبر ما اعاد الصلوة ففيه قطعا يحيا لها وبين برهاحي لو
بعيده فلا دلالة فيه على جواز القطع اذ المستفاد منه ان غير الفقيه
بعيدها لجهله بالصحيح لا انه له القطع والاعادة كما ظن ويجوز القطع للضرورة
كرد الابق وقبض الغريم وخوف العدو وحفظ المتاع ونحو ذلك بلا
خلاف للمعتبرين وقد قسمه في كرى الى الاحكام الخمسة فالواجب منه ما كان
لحفظ النفس المحترمة او المال المحترم عن التلف والمستحب ما كان لاستدراك
الاذان والاقامة وقراءة الجمعة والمنافقين في محلهما والائتمام بامام
الاصل ونحوه والمباح كما لو قطع لقتل الحية التي لا تغلب على الظن ضررها
او لاحراز المال الذي لا يضر فوته بالحال والمكروه ما لو قطع لاحراز
ما لا يبالي بفواته لحقارته والحرام ما عدا ذلك وللمناقشة فيما ذكر
مجال لابتناء الحكم بوجوب القطع على القول بوجوب المقدمة ويثبت
وتظهر الفائدة فيما لو اكمل والحال هذه فتبطل ان قلنا بوجوب الاستلزام
النهي الراجع الى جزء العبادة وتصح ان لم نقل بالوجوب ولمنع الجواز في
غير محل الوجوب والاستحباب سيما اذا كان القطع لاحراز ما لا يبالي
بفواته لخروجه عن ظ الاطلاق فيدخل تحت عموم النهي نعم يجوز القطع
لخوف العنت كما تضمنه الموثق والظ كونه على جهة الاستحباب وكيف كان
فينبغي تقييد الحكم بما اذا توقف اندفاع الضرورة على القطع حيث
يستلزم المنافي كالتكلم والفعل الكثير والا وجب البناء ولم يجز القطع
كما يستفاد من النصوص مصباح من احدث في الصلوة عامدا بطلت

صلوته

صلوته بالاجماع سواء كان الحدث اصغر او اكبر وكذا لو كان سهوا على المش
بل المجمع عليه كما في ئر لاطلاق الموثق لا يقطع الصلوة الا اربعة الخلاء
والبول والريح والصوت وللخبر عن الرجل يخفق وهو في الصلوة
فقال ان كان لا يحفظ حدثا منه ان كان فعليه الوضوء واعادة الصلوة
وفصل الشيخان والعماني فاوجبوا البناء للمتيمم اذا احدث ثم وجد
الماء والاستيناف لغيره للجمع بين ما مر وبين الصحيحين عن رجل دخل
في الصلوة وهو متيمم ثم احدث فاصاب الماء قال يخرج ويتوضأ ويبني
على صلوته بالتيمم وقد استحسن المحقق هذا التفصيل واليه مال في كرى
وظ الصدوق المصير الى ذلك حيث اورد في الفقيه احدى الصحيحين و
قد ضمن العمل بما اورده فيه ولعل الفرق بين الطهارتين بعد ورود النص
ان المصلي بالطهارة المائية قد ارتفع حدثه بها فالمتجدد رافع لطهارته
بخلاف المتيمم لان حدثه لم يقع رافعا لطهارته من حيث انها لم ترفع
الحدث على المش فقد حكم بصحة صلوته مع الحدث فلا يبطل بصدوره و
اطلاق الروايتين وان عم صورة العمد على بعد الا انه يخرج بالاجماع
على البطلان معه كما في ئر حيث حكم بخروجها معللا بانعقاد الاجماع على
الابطال به وانه لا تصادمه الرواية وكانه لم يعتد باطلاق العماني
بثبوت البناء للمتيمم لمسبوقيته بالاجماع ومعروفية نسبه ونزله على
خصوص السهو لقرينة اما لو كان صدور الحدث عنه من غير اختيار
كما لو فجاه في الاثناء مثلا فقد حكم الاكثر فيه بالبطلان ايض للاطلاق

[illegible]

بعض النصوص وخصوص الموثق في الرجل يكون في صلوته فيخرج منه حب القرع
قال ان كان ملطخا بالعذرة فعليه ان يعيد الوضوء وان كان في صلوته قطع الصلوة
واعاد الوضوء والصلوة وقال المرتضى والشيخ فيط باعادة الطهارة والبناء
على ما صلى للصحيح اكون في الصلوة فاجد غمزا في بطني او اذا او ضربانا فقال
انصرف ثم توضأ وابن على ما مضى من صلوتك ما لم تنقض الصلوة بالكلام متعمدا
فان تكلمت ناسيا فلا شيء فهو بمنزلة من تكلم في الصلوة ناسيا قلت فان
قلب وجهه عن القبلة قال نعم وان قلب وجهه عن القبلة والخبر عن رجل
وجد غمزا في بطنه او اذى او عصرا من البول وهو في الصلوة المكتوبة فقال
اذا اصاب شيئا من ذلك فلا بأس ان يخرج من حاجته تلك فيتوضأ ثم ينصرف
الى مصلاه الذي كان يصلي فيه فيبني على صلوته من الموضع الذي خرج منه
لحاجته ما لم ينقض الصلوة بكلام قال قلت وان التفت يمينا وشمالا او ولى عن
القبلة قال نعم كل ذلك واسع انما هو بمنزلة الرجل سها فانصرف في ركعة او
ركعتين او ثلث من المكتوبة فانما عليه ان يبني على صلوته ثم ذكر سهو النبي صم
وضعفها بمعارضتها النصوص الدالة على بطلان الصلوة بالانتقال عن مقامها
وبتضمنها صحة الصلوة مع الانحراف عن القبلة ولو بالاستدبار و
ذلك مع مخالفته الصحاح المستفيضة المتضمنة بطلانها بالالتفات مطلقا
او بالفاحش منه مخالف لما عليه القائلون بالبناء فقد اشترطوا في صحته
عدم الانحراف عن القبلة وبمخالفتها الاعتبار من حيث التفرقة بين
التكلم والانحراف والحكم بابطال الاول دون الثاني الا ان يقال

ان التطهير والبناء يستلزم الانحراف عن القبلة غالبا فلذلك اغتفر فيه
بخلاف التكلم وبين الخبر بضعف الطريق لاشتماله على محمد بن سنان وضعفه
الاكثر وموسى بن عمران بن يزيد وهو مجهول وباشتماله على حكاية سهو
النبي صلعم وهو مخالف لما عليه الاصحاب الا الشاذ منهم ودلالته على جواز العود الى
محل الصلوة وان وجد الاقرب منه وهو خلاف مقتضى الاصل وظ الاصحاب و
الاجود حمل الروايتين على التقية لموافقتهما مذهب جماعة من العامة او تأويلهما
بما يوافق المش وان كان بعيدا واعلم ان في المقام روايات تدل على صحة الصلوة
لو اتفق صدور الحدث بعد رفع الراس من السجدة الاخيرة في الركعة الاخيرة
من الصلوة منها الصحيح وغيره وقد افتى الصدوق بمضمونها في باب
السهو من يه وهو ظ الكليني حيث افرد لها بابا في في ولم يذكر ما يعارضها
والتعارض بينها وبين اخبار الاعادة من قبيل تعارض المطلق والمقيد فيجب
الجمع بحمل المطلق على المفصل ولم اقف على ما يعارض هذه الرواية صريحا سوى
رواية الحسن بن الجهم عن رجل صلى الظهر او العصر فاحدث حين جلس في الرابعة
فقال ان كان قال اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله فلا يعيد وان
كان لم يتشهد قبل ان يحدث فليعد وهي لوحشتها وجهالة بعض رجال
طريقها لا تعارض تلك النصوص المعتبرة الاسناد لكن يحدس منها ما تضمنته من
التعليل بكون التشهد سنة فانه مخالف لما عليه علمائنا من وجوب التشهد و
دلالتها على جواز العود الى محل الصلوة وان تمكن من فعلها في غيره
او استلزام العود اليه استدبار القبلة وكذا ما يستفاد من
كلام بعض الاصحاب من الاجماع على نفي التفصيل الذي تضمنته يمكن

حملها على التقية لموافقتها مذهب بعض العامة فقد نقل في هي عن ابي حنيفة
القول بالتفصيل المذكور صريحا معللا ذلك بكون التشهد سنة كما ورد في
تلك الروايات وح فيقوى القول بوجوب الاعادة مط وتخرج الرواية
المتقدمة شاهدة لذلك وان ضعف سندها مع انجبارها بعمل الاصحاب
وموافقة اطلاق الاخبار **مصباح** من تكلم في صلوته عامدا بطلت صلوته
بالاجماع والمعتبرة سواء كان عالما بالحكم او جاهلا وسواء كان لمصلحة موجبة
او غيرها خلافا لبعض العامة فيما لو كان جاهلا بالحكم الوضعي او الشرعي او
تكلم لمصلحة ضرورية وهو ضعيف وكذا لو كان مكرها وفاقا للظ من الاكثر
وصريح مة لكونه من اقسام العمد وخلافا للشهيد حيث قوى عدم البطلان به
لعموم وما استكرهوا عليه وفيه ان البطلان من احكام الوضع فلا ينافيه رفع
الاثم كما في الحدث اما لو تكلم ناسيا فلا تبطل صلوته بالاجماع كما في بتر و
مطولي العلامة والمعتبرة المستفيضة منها الصحيح وان تكلمت ناسيا
فلا شيء عليك وكذا لو ظن اكمال الصلوة فتكلم وفاقا للمش للصحاح الصريحة
منها في رجل صلى ركعتين من المكتوب فسلم وهو يرى انه قد تم الصلوة
وتكلم ثم ذكر انه لم يصل غير ركعتين قال يتم ما بقي من صلوته ولا شيء
عليه **القول في القصر والاتمام** **مصباح** السفر هو الضرب في الارض
بنص اهل اللغة وقد عبر به عنه في الاية قال الله تع واذا ضربتم في
الارض فلا جناح عليكم ان تقصروا من الصلوة ويعتبر في وجوب القصر
فيه قصد المسافة المعتبرة شرعا فلو قصد في ابعاضها مسافة او لم
يقصد مسافة لم يقصر باجماع العلماء كما في بتر وهي والخبر

في مريد اللحوق بصاحب فيما دون المسافة وقد بلغ اربع فراسخ لا يقصر ولو
بلغ لانه خرج عن منزله وليس يريد السفر ثمانية فراسخ اتماما خرج
يريد ان يلحق بصاحبه في بعض الطريق فتمادى به السير الى الموضع الذي
ويؤيده ثق الوارد فيمن قطع قدر المسافة فانه لا يكون مسافرا حتى يسير من
منزله او قريته ثمانية فراسخ بحمله على غير القاصد كما في التهذيبين و
لو تمادى به السفر حتى قطع المسافة قصر في الرجوع اجماعا وفي الذهاب
ان قصد الزائد عليها على الاصح وكذا لو قصد ما يحصل به المسافة
المعتبرة بضم الذهاب الى الاياب فيقصر فيهما لتحقق القصد وعدم
وحرة الجهة وللموثق في الاول وقيل بل يتم في الذهاب مط وان بلغ ما
بلغ وربما ادعي عليه الاجماع نظرا الى عبارات موهمة لا تشتبه على المحصل و
المعتبر في قصد المسافة قصدها بالعنوان الموجب للتقصير كان ينوي المسير
ثمانية فراسخ او بريدا ذاهبا وبريدا جائيا فلو قصد مسافة محدودة ثم
تبين في الاثناء بلوغها القدر المعتبر اتم فيما بقي منها ايضا الا ان يكون
قدر المسافة منفردا وقول الشهيد الثاني احتسابا الماضي من المسافة لان
المقصد معلوم وانما المجهول قدره فاذا علم في الاثناء كشف عن كونه
قد قصد المسافة ابتداء وهو ضعيف والخبر السابق حجة عليه والتابع
في السير كالعبد والاسير ان جهل قصد المتبوع لم يرخص للاخلال
بانتفاء شرطه الذي هو القصد ولو ترخص مط وان كان في قصد
الرجوع لو حصل التخلص على الاش لثبوت القصد له ولو تبعا وانتفاء
معنى تجوز التخلص وقصد الرجوع على تقديره لانتفاء العزم

واستقربه الشهيد بشرط ظهور امارات والا بني على بقاء الاستيلاء وعدم
دفعه بالاحتمال البعيد والحق ان المانع ان قصد الرجوع والتخلص
من المتبوع بان يجد في نفسه العزم على الهرب والاحتيال في الرجوع
الى المطلب لم يترخص في مسيره وان كان طريق المناص صعبا وحصول
الخلاص مستبعدا وان كان موطنا نفسه على الاستمرار في الصحبة ولم
يجد من حاله العزم على قطعها ترخص مط وان امكن له التخلص فهو
وكان من قصده الرجوع على تقديره وبالجملة فالاعتبار في الترخص و
عدمه بحصول العزم على السفر وانتفائه لا بظن حصول السفر وعدمه كما
ظن ولا ملازمة بين الامرين كما يشهد به الوجدان مصباح يجب استمرار
القصد الى انتهاء المسافة بلا خلاف يعرف فلو رجع عن قصده او تردد في الرجوع
والمضي اتم الصلوة الا اذا حصلت المسافة بضم الاياب الى الذهاب للنصوص
منها الصحيح ان كنت سرت في يومك بريدا فكان عليك حين رجعت ان
تصلي بالتقصير لانك كنت مسافرا الى ان تصير الى منزلك وان كنت لم تسر في
يومك بريدا فان عليك ان تقضي كل صلوة صليتها في يومك ذلك با
لتقصير قال وعليك اذا رجعت ان تتم الصلوة حتى تصير الى منزلك وفي خبر عن
قوم انتظروا في الطريق رجلا لا يستقيم سفرهم الا به ان كان بلغوا مسيرة
اربع فراسخ فليقيموا على تقصيرهم اقاموا او انصرفوا وان كانوا ساروا
اقل من اربعة فليتموا اقاموا او انصرفوا فاذا مضوا فليقصروا وانما
حكم بالتقصير مع قطع الاربع بناء على ضم الذهاب الى الاياب وتحقق
المسافة به كما سيأتي وقد صرح بذلك في اخر الموثق على ما رواه

الصدوق

الصدوق في العلل والبرقي في المحاسن قال وهل تدري كيف صار هكذا
قلت او قال ان التقصير في بريدين ولا يكون اقل من ذلك فاذا كانوا
ساروا بريدا وارادوا ان ينصرفوا كانوا قد ساروا التقصير وان كانوا
قد ساروا اقل من ذلك لم يكن لهم الا اتمام الصلوة قلت اليس قد بلغوا الموضع
الذي لا يسمعون فيه اذان مصرهم قال بلى انما قصروا في ذلك الموضع
لانهم لم يشكوا في مسيرهم وان السير يجد بهم فلما جاءت العلة في مقامهم
دون البريد صاروا هكذا ولا يقدح في ذلك عدم تعلق القصد بقطع
المسافة على هذا الوجه قبل التردد او نية الرجوع لان المعتبر في القصد هنا
انما هو العزم على قطع الموجب للتقصير مط ولم يشترط فيه تعيين المسافة
وتشخيصها لاطلاق النص والفتوى والقصد بهذا المعنى مستمر وان نوى
الرجوع او حصل له التردد واحتمل الثاني اعتبار المسافة الشخصية و
الاستمرار عليها الى الانتهاء او ان يقصد مسافة جديدة وهو ضعيف والمعتبر ان
حجة عليه ولو صلى المسافر قصرا ثم عن له الرجوع او تردد لم يعد وان كان
الوقت باقيا لحصول الامتثال وللصحيح الوارد في ذلك بعينه صلوته
ولا يعيد وكذا لو اتم بعد التردد او قصد الرجوع ثم رجع الى القصد
السابق خلافا للشيخ فيما اذا بقي الوقت في الفرض الاول للصحيح
وللخبر وان كان قصر ثم رجع عن نيته اعاد الصلوة وفيه ان مقتضى الصحيح
وجوب القضاء بعد خروج الوقت ... وهو خلاف الاجماع و

والليال

الخبر مع ضعف سنده واشتماله على ما لا يقول به ليس فيه ما يدل على اعتبار الوقت
الا ان يدعى ظهور لفظ الاعادة في ذلك فتتكافأ الدلالة في مستند المسئلتين و
يتعين حمل الخبر على الاستحباب ولو رجع المتردد او الناوي للرجوع الى القصد
الاول اعتبر في رجوع سفره قصد مسافة جديدة لانقطاع الاول باحد الامرين
واستقرب الشهيد في البيان احتساب الماضي وضمه الى الباقي وهو قوي و
يشهد له اطلاق الموثق السابق حيث حكم فيه بالقصر مط بعد المضي من غير
تفصيل مصباح اجمع عامة الفقهاء عدا من شذ من فقهاء العامة
على ان الترخص في السفر بالقصر والافطار مشروط بمسافة محدودة يحصل
معها التنائي عن الوطن وما في حكمه مما يجب فيه الاتمام والصيام فلا رخصة
في القليل كالميل والميلين وان بلغ بكثرة التردد مبلغ السفر الطويل
اكتفى داود بمسمى السفر والضرب في الارض وسوى بين القليل والكثير
في ثبوت التقصير واختلف سائر الجمهور في تحديد المسافة فذهب ابو
حنيفة واصحابه والثوري والنخعي والنخعي وسعيد بن جبير وسويد
بن غفلة وابن مسعود الى انها اربعة وعشرون فرسخا وهي اثنان و
سبعون ميلا مسيرة ثلثة ايام بسير الابل ومشي الاقدام لما رواه
ان المقيم يمسح على الخفين يوما وليلة والمسافر ثلثة ايام بلياليهن وهو
مع بطلان المسح على الخفين مط والمنقول عن اكثرهم دخول الليالي كما في الخبر والمراد ما يشمل
الحل والارتحال لا اتصال السير ليلا ونهارا ولا لصعوبة المسافة بالفرسخ

الاميال ولابي حنيفة قول آخر انه يومان واكثر الثالث
حكاه السمرقندي في تحفته وقال الشافعي ومالك واحمد
واسحق والليث بن سعد وابو ثور مسيرة يومين ستة
عشر فرسخا ثمانية واربعون ميلا وهي احد الروايتين
عن ابن عباس وابن عمر فقد روى عنهما لما روي انه قال
يا اهل مكة لا تقصروا في ادنى من اربعة برد من مكة الى عسفان
رواه ابن خزيمة وصححه والمعروف عندهم انه موقوف على
الصحابيين المذكورين لا خبر مرفوع وللشافعي قول ثاني
هو ستة واربعون ميلا لقوله ع لا يحل لامرأة تؤمن بالله
ورسوله واليوم الاخر ان تسافر مسيرة يوم وليلة ليس معها محرم
وقال الاوزاعي انه مسيرة يوم تام وحكاه عن عامة العلماء
وهو احدى الروايتين عن انس والرواية الاخرى عن ابن عباس وابن عمر وعن
الزهري ايضا انه حد سير اليوم التام بثلثين ميلا واحتج بما
روى عنهما انهما كانا يقصران في ثلثين ميلا عشرة فراسخ وفي
شرح الجمل للقاضي ابن البراج عن الاوزاعي عن انس انه كان يقصر
فيما بينه وبين خمسة فراسخ وهذه هي الرواية الاخرى
عنه وفي شرح السنة للمحسبي عن ابن مسعود عن عمر وابن

دينا وعن جابر بن زيد التقصير بمثل عرفة ومكة وفي معناه
التحديد بالروحة كما ذهب اليه بعضهم وحكى عن دحية
الكلبي القول بفرسخ قيل واليه يرجع قول داود وروى عن
امير المؤمنين ع انه خرج الى النخيلة فصلى الظهر ركعتين ثم رجع من
يومه وعن النبي ص انه اذا خرج ثلثة اميال او ثلثة فراسخ صلى
ركعتين هذه جملة اقوال القوم ورواياتهم واما اصحابنا رض
فقد اطبقوا على ايجاب القصر في بريدين ثمانية فراسخ بريد اربعة
وعشرون ميلا وحكى اجماعهم على ذلك الشيخ والقاضي وابن سعيد
والحلبيون الثلثة في الانتصار وفي وح الجمل والغنية والسرائر وغيرها
وذكره وهي وقد تواتر النقل به عن اهل البيت ع وفي معنى الثمانية
مسير اليوم المعتدل بالسير المعتدل كسير الاثقال والابل القوافل
كما نص عليه الاكثر ودلت عليه النصوص وما ورد بخلاف ذلك
من التحديد بما دون الاربعة كالفرسخ والفرسخين او بما فوق
كالبرد واليوم والليلة واليومين فماؤل او متروك بالشذوذ
او محمول على التقية لموافقته لاقوال العامة وللعلامة في التحرير
قول بالقصر للمتردد ثلثا في ثلثة اذا لم يبلغ في رجوعه الاول
سماع الاذان او مشاهدة الجدران اخذ من التلفيق الوارد
في الاربعة وهو شاذ ضعيف منقوض بما دون الثلثة كالفرسخ
والميل فما دونه ومع ذلك فهو خلاف ما نص عليه في عدة كتبه

وكرة من وجوب الاتمام في الفرض المحكي وبه صرح جماعة من
الاصحاب منهم المحققان الحلي والكركي والشهيدان الاول والثاني و
ابو العباس والصيمري وهو قضية فتوى الباقين وفي التعليقات الكركي
على يع نفي الخلاف في ذلك وفي كرة وانما يجب التقصير في ثمانية فراسخ
فلو قصد الاقل لم يجز التقصير اجماعا الا في رواية لنا انه يثبت في
الاربعة فراسخ وكانه اراد الاجماع على نفي التقصير فيما دون الثمانية
من غير رجوع بقرينة اسناد الاربعة الى الرواية مع تصريحه
فيها بالقصر اذا رجع فلا ينافي ما صار اليه في التحرير واما الاربعة
المقصود بالبحث في هذا المقام وهي معترك الافهام ومحط انظار
علماء الاعلام ففي وجوب القصر بها مطلقا تعيينا او تخييرا او لمريد
الرجوع مطلقا على التعيين مع تعيين الاتمام لغيره او تخييره بينه وبين
القصر او لمريد الرجوع ليومه على التخيير فتعين الاتمام لغيره او
التعيين فيتم غيره او يتخير او المنع من القصر مطلقا خلاف منشاؤه
اختلاف الاخبار عن الائمة الاطهار وهي اقسام اولها النصوص
المستفيضة الدالة على تحديد مسافة القصر بثمانية فراسخ وما
في معناها من الاميال والبريدين ومسير اليوم نحو ما رواه الصدوق
في الفقيه عن زرارة ومحمد بن مسلم وصحته بطريقه الى الاول عن ابي جعفر

عن ابي جعفر ع قال سافر رسول الله ص الى ذي خشب وهي مسيرة يوم
من المدينة يكون اليها بريدان اربعة وعشرون ميلا فقصر وافطر فصارت
سنة وما رواه الشيخ في الصحيح عن ابي بصير قال قلت لابي عبد الله ع في كم
يقصر الرجل قال في بياض يوم او بريدين قال خرج رسول الله ص الى
ذي خشب فقصر فقلت وكم ذي خشب فقال بريدان قوله وكم ذي خشب
هكذا فيما وجدناه من النسخ وهو على الحكاية وخشب بجنب واد
باليمامة وواد بالمدينة قاله في ق وفي النهاية انه بجستين واد على مسيرة
ليلة من المدينة له ذكر كثير في الحديث والمغازي قال ويقال له ذو
خشب في كتاب الخود لكر وفي الصحيح عن ابي ايوب الخزاز عن ابي عبد الله ع
قال سألته عن التقصير فقال في بريدين او بياض يوم وفي الصحيح عن
علي بن يقطين قال سألت ابا الحسن الاول ع عن رجل يخرج في سفره
وهو مسيرة يوم قال يجب عليه التقصير اذا كان مسيرة يوم وان كان
يدور في عمله وفي الحديث وجوه اوجهها ان مسير اليوم يوجب
التقصير وان قطع المسافة اكثر من يوم ومعنى يدور في عمله يسعى في
مشاغله وقيل المراد الحركة الدورية حول البلد او الملفقة من الذهاب
والاياب او السير في عرض المسافة او خصوص الاشتغال بالضياع
والاعمال وفي المجمع وفي الموثق عن عيص بن القسم عن ابي عبد الله ع
قال لعل التقصير حده اربعة وعشرون ميلا وفي الموثق عن عبد
الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله ع قال سألته عن التقصير في الصلوة فقلت له
ان لي ضيعة قريبة من الكوفة وهي بمنزلة القادسية من الكوفة فربما

وهي

عرضت لي الحاجة انتفع بها او يضرني القعود عنها في رمضان فاكره الخروج
اليها لاني لا ادري اصوم او افطر فقال لي فاخرج واتم الصلوة وصم فاني
قد رأيت القادسية فقلت كم ادنى ما يقصر فيه الصلوة قال جرت السنة
بياض يوم فقلت له ان بياض يوم مختلف فيسير الرجل خمسة عشر فرسخا في
يوم ويسير الاخر اربعة فراسخ وخمسة فراسخ في يوم فقال انه ليس الى ذلك ينظر
اما رأيت مسير هذه الاثقال بين مكة والمدينة ثم اومى بيده اربعة وعشرين
ميلا يكون ثمانية فراسخ والقادسية في العراق موضعان احدهما قرية
كبيرة في نواحي الدجيل قرب سامرا والاخرى قرية صغيرة قريبة من الكوفة
وهي اخر ارض العرب واول حد العراق من جهة الجنوب وبها كانت الوقعة
المشهورة بين المسلمين والفرس قيل ان ابراهيم الخليل ع مر بها فوجد عجوزا فغسلت
راسه فقال قدست من ارض ودعا ان تكون محلة الحاج فصارت منزلا
لهم وسميت القادسية ولها اثار باقية الى الان وبينها وبين ارض الغري نحو
من اربعة فراسخ خمسة عشر ميلا كما نص عليه في المغرب وهذه هي المراد في
الحديث وهو صريح في انها دون الثمانية من الكوفة وفي الطراز والمصباح الاخير
وتقويم البلدان ان بينها وبين الكوفة خمسة عشر فرسخا وفي الموثق عن سماعة قال
سألته عن المسافر في كم يقصر الصلوة فقال في مسيرة يوم وذلك بريدان وهما
ثمانية فراسخ قال قال ومن سافر قصر الصلوة وافطر الا ان يكون رجلا مشيعا
لسلطان جائر او خرج الى الصيد او الى قرية له يكون مسيره يوم يبيت الى اهله
لا يقصر ولا يفطر وفي الموثق عن عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع قال سألته عن
الرجل يخرج في حاجة فيسير خمسة فراسخ فياتي قرية فينزل فيها ثم يخرج منها
فيسير خمسة فراسخ اخرى وستة لا يجوز ذلك ثم ينزل في ذلك الموضع قال لا يكون
مسافرا حتى يسير من منزله او قريته ثمانية فراسخ فليتم الصلوة وعن عبد الله بن

يحيى الكاهلي في الحسن به قال سمعت ابا عبد الله ع يقول في التقصير في الصلوة قال بريد
اربعة وعشرون ميلا ثم قال ان ابي ع كان يقول ان التقصير لم يوضع على البغلة
السفواء والدابة الناجية وانما وضع على سير القطار والسفواء بالسين المهملة
بعدها الفاء الرديئة وكذا الناجية وربما خصت بالناقة وليس بين القولين
كما لا يخفى سقط من البين حديث مسير اليوم وما رواه الصدوق في بر
وت وكذا في الحسن عن الفضل بن شاذان عن الرضا ع قال وانما وجب التقصير
في ثمانية فراسخ لا اقل من ذلك ولا اكثر لان الثمانية فراسخ مسير يوم للعام و
القوافل والاثقال فوجب التقصير في مسيرة يوم ولو لم يجب في مسيرة يوم لما وجب
في مسيرة الف سنة وذلك لان كل يوم يكون بعد هذا اليوم فهو نظير هذا اليوم
فلو لم يجب في هذا اليوم لما وجب في نظيره اذا كان نظيره مثله لا فرق بينهما
وفي العيون في الحسن عن الفضل عن الرضا ع في كتابه الى المأمون والتقصير في ثمانية
فراسخ وما زاد واذا قصرت افطرت وفي الخصال عن سليمان بن مهران الاعمش
عن ابي عبد الله ع قال التقصير في ثمانية فراسخ وهو بريدان واذا قصرت افطرت
ومن لم يقصر في السفر لم يجز صلوته لانه قد زاد في فرض الله تعالى وروى الكشي في
كتاب الرجال عن محمد بن مسلم قال قال ابو عبد الله ع قال التقصير يجب في بريدين الحديث
ومقتضى هذه النصوص انتفاء القصر في الاربعة مطلقا لمريد الرجوع وغيره
فان الثمانية فيها هي الواقعة في الذهاب وصحيحة زرارة صريحة في ذلك وكذا
صحيحة ابي بصير وموثقة عمار ويقرب منها سائر الاخبار فان المتبادر منها
خصوص الثمانية الذهابية وهو مع ظهوره بالوجدان والعرض على
الاذهان قد يعلل بان المعقول من تحديد المسافة بها وقوعها بين البلد

والمقصد

المقصد فلا يكون الا ذهابية وان المعروف من السفر الابتعاد عن المواطن ونحوه
فيكون الفراسخ المأخوذة في تحديده موضوعة على التباعد لا التقارب وان
حقيقة العدد تقتضي تغاير المعدود ما بالذات دون الاعتبار والتغاير مع
التحقيق اعتباري محض اذا كان العود على طريق الذهاب كما هو الغالب او مع طريق آخر
على ان الفراسخ الواقعة في عرض المسافة المنتهية الى البلد متحدة عرفا والمراد
بالذهاب مطلق الحركة الامتدادية سواء كانت من البلد او من غيره الى البلد
او غيره ولا يختص الذهاب بالمبتدأ من البلد كما لا يختص الاياب بالعود اليه فان
الذهاب والاياب امران اضافيان يختلفان باختلاف ما اضيفا اليه و
يصدق كل منهما بالقياس الى البلد والمقصد ومنه يظهر عموم التحديد الواقع في
هذه النصوص وغيرها للمسافة المبتدأة من البلد وغيره مع وجود القاطع
من دون استعانة بالاجماع على عدم الفرق وثانيها الروايات الواردة
بتحديد المسافة بالاربعة والبريد وما في معناهما نحو ما رواه الشيخ في
الصحيح الواضح وثقة الاسلام الكليني في الصحيح على الاصح عن زرارة عن ابي جعفر ع
قال التقصير في بريد والبريد اربعة فراسخ وما رواه الشيخان في الصحيح على الاصح
عن ابي ايوب الخزاز قال قلت لابي عبد الله ع ادنى ما يقصر فيه المسافر قال
بريد وما رواه الشيخ في الصحيح عن اسماعيل بن الفضل الهاشمي قال سألت
ابا عبد الله ع عن التقصير فقال في اربعة فراسخ وفي الطريق محمد بن النعماني
وهو محمد بن علي بن النعمان الاحول مؤمن الطاق فانه يضاف الى ابيه
والى جده كما يظهر من رجال الشيخ وغيره فيكون الحديث صحيحا كما وصفنا وفي
وفي المنتهى انه صحيح على المشهور ولعله باعتبار اسماعيل بن الفضل راوي
الحديث فان الاصل في توثيقه الشيخ وتبعه في ذلك وكلام النجاشي

في الحسين بن محمد بن الفضل ليس صريحا في توثيقه وقد حكى الكشي توثيقه
عن علي بن الحسن ابن فضال لكنه فطحي المذهب فلم تثبت تزكيته بشهادة
عدلين واما باقي السند فحاله من حال الصحيح عند الكل وفي الصحيح عن
ابي اسامة زيد الشحام قال سمعت ابا عبد الله ع يقول يقصر الرجل الصلوة في
مسيرة اثني عشر ميلا وعن عبد الله بن بكير في الموثق به قال سألت ابا عبد الله ع عن
القادسية اخرج اليها اتم ام اقصر قال وكم هي قلت هي التي رأيت قال قصر قوله
اخرج اليها من الكوفة وقد عرفت ان بينها وبين القادسية خمسة فراسخ و
التقصير في الخمسة يستلزم التقصير في الاربعة لعدم القائل بالفصل وعن
ابي الجارود قال قلت لابي جعفر ع في كم التقصير قال في بريد وما رواه
الكليني عن محمد بن يحيى الخزاز عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال بينا نحن جلوس
وابي عند وال لبني امية على المدينة اذ جاء ابي فجلس فقال كنت عند هذا
قبيل فسألهم عن التقصير فقال قائل منهم في ثلث وقال قائل منهم يوم وليلة
فسألني فقلت له ان رسول الله ص لما نزل عليه جبرئيل ع بالتقصير قال له النبي
في كم ذاك فقال في بريد قال واي شيء البريد قال ما بين ظل عير الى فيء
وعير قال ثم عبرنا زمانا ثم رأى بنو امية يعملون اعلاما على الطريق
وانهم ذكروا ما تكلم به ابو جعفر ع فذرعوا ما بين ظل عير الى فيء وعير
ثم جزؤوه الى اثني عشر ميلا فكان ثلثة الاف وخمسمائة ذراع كل ميل فوضعوا
الاعلام فلما ظهر بنو هاشم غيروا امر بني امية غيره لان الحديث هاشمي
فوضعوا الى جنب كل علم علما وروى ذلك الصدوق في الفقيه مختصرا
وفي اخره ثم جزؤوه على اثني عشر ميلا فكان كل ميل الفا وخمسمائة
ذراع وهو اربعة فراسخ وفيه اسقاط وتغيير للقطع بزيادة الميل

على

على هذا المقدار واما التحديد بثلثة الاف وخمسمائة فقد قال به جماعة وصححه
ابن عبد البر وذكر غيره انه المطابق لتحديد ما بين مكة ومنى والمزدلفة
وعرفة وما بين مكة والتنعيم والمدينة وقباء والمعروف بين الفقهاء والمحدثين و
اهل اللغة ان الميل اربعة الاف ذراع وقيل ثلثة الاف وهو قول اهل الهيئة قال
في المصباح المنير والخلاف بينهما لفظي لانهم اتفقوا على ان مقداره ست وتسعون
الف اصبع والاصبع ست شعيرات بطن كل واحدة الى ظهر الاخرى ولكن القدماء
يقولون الذراع اثنان وثلثون اصبع والمحدثون اربعة وعشرون اصبعا فاذا
قسم الميل على راي القدماء كل ذراع اثنين وثلثين كان المتحصل ثلثة الاف ذراع
واذا قسم على راي المحدثين اربعا وعشرين كان اربعة الاف ذراع هذا كلامه
وعليه يمكن رفع الاختلاف بينها وبين التحديد بثلثة الاف وخمسمائة فيكون المرجع
في الجميع الى شيء واحد هو ست وتسعون الف اصبع وعير كطير ووعير كزبير جبلان
وكذا قال بالمدينة واقعان في جهتي المشرق والمغرب وعير ويقال له عائر منهما الشرقي
منهما والغربي وعير ولهذا قال ع ما بين ظل عير الى فيء وعير فان الفيء هو
الظل الحادث من فاء اذا رجع وفي مرسلة ابن ابي عمير فاذا طلعت الشمس وقع
ظل عير الى ظل وعير والمراد بما بين الظلين ما بين الجبلين وانما عبر بالظل
للتنبيه على ان الحد هو ما بين الطرفين الداخلين اللذين هما مبدأ الظل فهو
تأكيد لمقتضى البينية الظاهرة في ذلك واما منتهى الظل فهو غير منضبط بل غير
متناه في بعض الاوقات فلا يصح التحديد به وظاهر هذه الروايات ثبوت التقصير
في الاربعة مطلقا لمريد الرجوع وغيره فهي مع النصوص المتقدمة على طرفي نقيض
وعلية رجوع المسافر لا تقتضي اناطة الحكم به حتى يكون التحديد بالاربعة تحديدا

بالثمانية الملفقة ولولا ما ياتي من اخبار الرجوع لما فهمت الثمانية الا من اربعة
قطعا كما لا تفهم لستة عشر من الثمانية وروى الشيخ في الصحيح عن عمران ابن محمد
قال قلت لابي جعفر الثاني ع جعلت فداك ان لي ضيعة على خمسة عشر ميلا خمسة
فراسخ ربما خرجت اليها فاقيم فيها ثلثة ايام او خمسة ايام او سبعة ايام فاتم
الصلوة ام اقصر فقال قصر في الطريق واتم في الضيعة وهذا صريح في الاكتفاء بخمسة فراسخ مع انقطاع السفر بالضيعة ويعارضه بالخصوص ما رواه في
الموثق عن عبد الله بن بكير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله في الرجل يخرج من منزله
يريد منزلا له اخر او ضيعة له اخرى قال ان كان بينه وبين منزله او ضيعته
التي يؤم بريدان قصر وان كان دون ذلك اتم وما ذكرنا من الاخبار الدالة على وجوب
التقصير لمن مر للاربعة او البريد بشرط الرجوع مطلقا سواء كان الرجوع ليوم او
بعد ذلك مثل ما رواه الصدوق في الصحيح عن جميل عن زرارة قال سئلت ابا جعفر ع
عن التقصير فقال بريد ذاهب وبريد جائي وكان رسول الله ص اذا اتى
ذبابا قصر وذباب على بريد وانما فعل ذلك لانه اذا رجع كان سفره بريدين
ثمانية فراسخ وقد يناقش في صحة الحديث بان الصدوق ذكر في مشيخة الفقيه
ان كل ما رواه عن محمد ابن حمران وجميل ابن دراج فقد رواه عن ابيه عن سعد
بن عبد الله عن يعقوب بن يزيد عن محمد بن ابي عمير عن محمد ابن حمران و
جميل بن دراج وهذا انما يقتضي صحة طريقه اليهما مجتمعين لا منفردين وليس
في طريقه الى محمد بن حمران سندا بخصوصه فيكون طريقه الى جميل وحده مجهولا وفيه ان
الظ مما قاله كون السند المذكور طريقا الى كل منهما اجتمعا او افترقا
فيكون الطريق للجميع دون المجموع ولو اتفقت الكلمة على طريقه الى جميل صحيحا

محمد

محمد بن حمران المقرون بجميل هو محمد بن حمران النهدي كما يدل عليه التصريح به
في بعض المواضع ولعل الذي افرد له السند هو غير النهدي فلا يلزم التكرار
ولا اعتبار الاجتماع وعلى تقدير الاتحاد كما يظهر من رواية بن ابي عمير عنه
في الموضعين فيمكن ان يكون الوجه في ذلك تعدد الطريق الى محمد ابن حمران و
اختصاص جميل بطريق واحد ولا محذور في ذلك وفي قوله ع بريد ذاهب
وبريد جائي مجاز في الاسناد او في الكلمة او الحذف وجائي باثبات الياء فيما
وجدناه من النسخ ومقتضى الرسم حذفها وكانه ع وقف عليها باشباع
الكسرة فجعلت الياء علامة لذلك وذبابا بالذال المعجمة المضمومة على اسم الحيوان
المعروف جبل بالمدينة كما في ق والطراز والمجمع وغيرها وهو بالكسر والاهمال
موضع بالحجاز قاله في ق وعليه ضبط لفظ الحديث في المنتقى وهو بعيد والحديث
دليل اشتراط الرجوع وعدم اشتراط الرجوع ليوم والتقريب في الاول
من وجهين احدهما قوله ع بريد ذاهب وبريد في جواب السؤال عن التقصير
والمراد الاستفهام عن مسافة القصر فان الظ منه تحديد المسافة بمجموع البريدين
من باب تحديد المركب باجزائه كما يقال السكنجبيل خل وعسل والبيت سقف
وجدران والكلم الف وما شابه ذلك والوضوء غسلتان ومسحتان الى غير ذلك من
الامثلة الكثيرة الشائعة في اللغة والعرف والشرع وليس المراد ان المسافة كل
من بريدي الذهاب والاياب على ان يكون تحديدا للماهية باقسامها كما في قولهم
الكلمة اسم وفعل وحرف والطهارة وضوء وغسل وتيمم اذا قصد بها الرسم
دون التقسيم فانه مع كونه قليلا محتاجا الى التاويل انما يحسن في التعريف
بالانواع المعروفة المتميزة كما في المثالين المذكورين وافراد المثال باعتبار الذهاب
والاياب ليست كذلك فانها غير معروفة ولا متميزة بنفسها وانما هي افراد اعتبارية

والتحديد بالبريد يغني عنها لانسحابه في افراده وليس للتعرض لها بالخصوص
فائدة يعتد بها فتعين ان يراد بالكلام معناه الظ المتبادر وهو التلفيق
الملزوم لاشتراط الرجوع وثانيهما قوله ع وانما فعل ذلك لانه اذا
رجع كان سفره بريدين ثمانية فراسخ فان هذا التعليل ظاهر بان
المسافة الموجبة للقصر هي البريدين الثمانية فراسخ وان التقصير في الاربعة
انما وجب لصيرورتها بالرجوع ثمانية او في قوتها في ايجاب القصر فالعلة
مناط الحكم على ما هو الاصل في العلل وليست لمجرد التعريف كتعليل السفر بالمشقة
كما يتوهم حتى يجوز تخلف الحكم عنها بان يثبت القصر في الاربعة وان لم
يقصد الرجوع لان الاربعة لو كانت مسافة بنفسها لا باعتبار الرجوع
لكان التحديد بالثمانية ساقطا من اصله فلم يصح التعليل بها لا تحقيقا ولا
تقريبا فان التقريب لا يكون الا بامر ثابت واما الثاني فالوجه فيه اطلاق
المجيء والرجوع المتناول للقسمين مع شيوع الرجوع لغير اليوم فلا يختص
باليوم وان الرجوع الواقع في التعليل لو قيد بخصوص اليوم لكان المعنى لانه
لو رجع ليوم كان سفره بريدين ثمانية فراسخ ومفاده انه لو رجع لغيره
لم يكن كذلك وهو فاسد فان الثمانية حاصلة على التقديرين فيمتنع تخصيصها
بالاول وايضا فالظ من قوله ع وكان رسول الله ص اذا اتى ذبابا قصر
ان ذلك كان يقع منه ويتكرر ومن المستبعد ان يكون رجوعه منه ليوم
الذهاب دائما بحيث لم يتفق له غير ذلك اصلا مضافا الى بعد الرجوع لليوم
من اصله خصوصا من مثله وقد اتضح ما قررناه دلالة الحديث على المطلبين معا
بل كاد يكون نصا فيهما صريحا ومع ذلك فقد استدل الصدوق في الفقيه به على

اشتراط

اشتراط الرجوع ليوم فانه بعد ما روى عن الصادق ع تحديد المسافة بالبريد
قال يعني انه اذا كان السفر اربعة فراسخ واراد الرجوع من يومه فالتقصير
عليه واجب ومن لم يرد الرجوع من يومه فهو بالخيار ان شاء اتم وان شاء قصر
قال وتصديق ما فسرت من ذلك خبر جميل ابن دراج عن زرارة بن اعين ثم
ساق الحديث كما نقلناه وهو بمعزل عن الدلالة على ذلك بل هو دليل الخلاف
كما ذكرناه وقال شارح الفقيه عند ذلك ان قوله وكان رسول الله ص اذا
كان داخلا في الخبر كان صريحا في عدم اشتراط الرجوع ليوم لكنه يحتمل ان
يكون من كلام الصدوق ولا يخفى عليك بعد هذا الاحتمال فان نظم الكلام
مسلط على فهم دخوله في الحديث ولذا ادخله فيه صاحب المنتهى و ك وغيره
والوافي والوسائل وجميع شراح الحديث والناظرين فيه من غير تامل ولو
كان قوله وكان من كلام الصدوق لكان ذلك اشارة الى حديث اخر في
الحديث بالبريد فكان المناسب ذكره قبل حديث زرارة في جملة اخبار
البريد حتى يكون دليلا على التاويل فيه وفي غيره ويستغني بذلك
عن اعادة التاويل بقوله وانما فعل ذلك على ان هذا التعليل خال عن
التقييد باليوم ولو كان من كلام الصدوق لاعتبره فيه كما صرح به في
كلام المتقدم وبالجملة فالظ انه لا مجال لهذا الاحتمال وعلى تقديره فا
طلاق المجيء في الحديث كاف في الاستدلال وما رواه الشيخ في الصحيح عن معوية
بن وهب قال قلت لابي عبد الله ع ادنى ما يقصر فيه المسافر الصلوة فقال
بريد ذاهبا وبريد جائيا والتقريب فيه من تبادر التلفيق واطلاق المجيء
كما يظهر مما سبق وانما كان ذلك ادنى ما يقصر فيه الصلوة لان حد التقصير

بسيله ذاهبا او بريد ذاهبا وبريد جائيا والثاني اقل الحدين لان التلفيق لا يخرج البريد عن كونه بريدا ولان حد التقصير بما اقل ما يتحقق فيه ذلك ثمانية فراسخ والثمانية الملفقة داخلة في مطلق الثمانية فيكون من جملة الاقل وانما اقتصر لان ثبوت التقصير فيها يستلزم ثبوته في الثمانية فتكون من جملة الاقل وانما اقتصر عليها لان ثبوت التقصير فيها يستلزم ثبوته في الثمانية الامتدادية بخلاف العكس واحتج الشيخ وجماعة من اسلوب الكلام فيتم بضميمة الاجماع ويتوجه المنع اليه ظ وما رواه الصدوق في العيون والعلل في الحسن عن الفضل بن شاذان عن الرضا ع قال فان قال فلم وجبت الجمعة على من يكون على فرسخين لا اكثر من ذلك قيل لان ما يقصر فيه الصلوة بريدان ذاهبا او بريد ذاهبا وبريد جائيا والبريد اربعة فراسخ فوجبت الجمعة على من هو على نصف البريد الذي يجب فيه التقصير لكلا انه يجيء فرسخين ويذهب فرسخين وهو نصف طريق المسافر وهذا النص صريح في اشتراط الرجوع وارادة التلفيق فان المعادل لبريدين ان هاهنا هو مجموع بريدي الذهاب والاياب لا كل منهما اذ لو حصلت المسافة باحدهما لم يكن للزائد تاثير في وجوب التقصير وهو خلاف ما دل عليه النص واما دلالته على عدم اشتراط الرجوع ليوم فلاطلاق المجيء وطلب الرجوع لغير اليوم واقتران المسافة الملفقة في الحديث بالمسافة الامتدادية التي لا يشترط قطعها في يوم واحد اجماعا ولدلالة ظ التعليل فان الاربعة الملفقة التي قد جعلت نصف طريق المسافر لا يجب قطعها في يوم فكذا الثمانية الملفقة التي هي مسافة القصر لان اطلاق المعلول يستلزم اطلاق علته والا لكان تعليلا

بالاخفى

بالاخفى وما رواه الشيخ عن سليمان بن حفص المروزي في الحسن قال قال الفقيه ع التقصير في الصلوة بريدان او بريد ذاهبا وجائيا والبريد ستة اميال وهو فرسخان فالتقصير في اربعة فراسخ فاذا خرج الرجل من منزله يريد اثني عشر ميلا وذلك اربعة فراسخ ثم بلغ فرسخين ونيته الرجوع او فرسخين اخرين وان رجع عما نوى عند بلوغ فرسخين واراد المقام فعليه التمام وان كان قصر ثم رجع عن نيته اعاد الصلوة والفراسخ والاميال في هذا الحديث محمولة على الخراسانية بقرينة الراوي وامتناع الحمل على المعروف منهما فالفرسخان اربعة فراسخ والاربعة ثمانية وكذا الاميال فانها على التضعيف والوجه فيه ما مر في حسنة الفضل وقوله ع او فرسخين اخرين منصوب بفعل محذوف مسبوك بان بمعنى المصدر او مجرور بمضاف مقدر على خلاف القياس والمحذوف فعلا او اسما معطوفا على الرجوع والمعنى ونيته الرجوع او ذهاب فرسخين على ان يكون عدولا عن الذهاب الى الاياب او من الذهاب المقصود اولا الى ذهاب اخر وعدولا عن العزم على المضي الى التردد بينه وبين الرجوع ولو بملائمة التنكير في فرسخين الظ في مغايرتهما للفرسخين المقصود بينهما في ضمن الاربعة المتقدمة وقد يحمل على التردد بين الرجوع وقطع فرسخين اخرين في جهة الذهاب فتندفع الحزازة المذكورة على التقادير فالحكم بالتقصير لتحقق المسافة التي هي بريدان او بريد ذاهبا وجائيا كما دل عليه تفريع قوله فاذا خرج من منزله على ما سبق من التحديد وبذلك تتاكد الدلالة في الحديث على كلا المطلبين كما هو ظ واما ما تضمنه من الحكم باعادة الصلوة اذا نوى المقام فهو محمول على الندب جمعا بين الاخبار كما هو لمنه عن صفوان في المرسل عنه قال سئلت الرضا ع عن رجل خرج من بغداد

بريد ان يلحق رجلا على راس ميل فلم يزل يتبعه حتى بلغ النهروان وهي اربعة فراسخ وانما خرج يريد ان يلحق صاحبه في بعض الطريق فتمادى به السير الى الموضع الذي بلغه ولو انه خرج من منزله يريد النهروان ذاهبا وجائيا لكان عليه ان ينوي من الليل سفرا والافطار فان هو اصبح ولم ينو السفر فبدا له من بعد ان اصبح في السفر قصر ولم يفطر يوم ذلك وهذا الخبر كسابقه صريح في عدم حصول المسافة بالاربعة وحدها فانه ع منع من القصر والافطار في الرجوع مع بلوغه اربعة بالفرض الاول وعلله بانتفاء القصد الى السفر الذي هو ثمانية فراسخ وهذا يقتضي ان يكون ثبوتهما اذا قصد الاربعة ذاهبا وجائيا لدخولها ح في الثمانية وبهذا الاعتبار يقوى دلالته باطلاق المجيء على عدم اشتراط الرجوع ليوم بل كاد يلحق بالنص وما دل عليه الحديث من اشتراط تبييت النية في جواز الافطار هو احد الاقوال في المسئلة لكنه خلاف المختار والاظهر التفصيل بالخروج قبل الزوال وبعد الزوال ولا يمنع ذلك من الاستدلال به على المدعى لانفكاك الحكمين في الخبر وعدم توقف احدهما على الاخر كما يظهر بالتدبر وما رواه الحسن بن علي بن شعبة في تحف العقول عن الرضا ع في كتابه الى المامون قال والتقصير في اربعة فراسخ بريد ذاهبا وبريد جائيا اثني عشر ميلا واذا قصرت افطرت والوجه فيه معلوم مما تقدم ولا ينافيه الحكم بالتقصير في اربعة فراسخ ولا تعقيبه بكونه اثني عشر ميلا فان الرجوع لا يخرج الاربعة عن حقيقتها كما عرفت بل هي اربعة قد صارت ثمانية بنوع من الاعتبار وما رواه صاحب دعائم الاسلام وهو القاضي نعمان

المصري

المصري من اصحابنا الامامية في كتابه المذكور عن ابي جعفر محمد بن علي ع قال يقصر الصلوة في بريدين ذاهبا وراجعا قال القاضي يعني اذا كان خارجا الى سفر مسيرة بريد وهو ينويا لرجوع قصر فان كان بريدا لا اقامة لم يقصر حتى تكون المسافة بريدين وما رواه البرقي في المحاسن والصدوق في العلل باسناده عنه عن اسحق بن عمار قال سئلت ابا الحسن ع عن قوم خرجوا الى سفر فلما انتهوا الى الموضع الذي يجب فيه التقصير قصروا من الصلوة فلما صاروا على فرسخين او ثلثة فراسخ او اربعة تخلف عنهم رجل لا يستقيم لهم سفرهم الا به فاقاموا ينتظرون مجيئه اليهم وهم لا يستقيم لهم السفر الا بمجيئه اليهم فاقاموا على ذلك اياما لا يدرون هل يمضون في سفرهم او ينصرفون هل ينبغي لهم ان يتموا الصلوة او يقيموا على تقصيرهم قال ان كان بلغوا مسيرة اربعة فراسخ فليقيموا على تقصيرهم اقاموا او انصرفوا فاذا مضوا فليقصروا ثم قال هل تدري كيف صار هكذا قلت لا قال لان التقصير في بريدين ولا يكون التقصير في اقل من ذلك فان كانوا ساروا سفر التقصير في بريد فلو لم يكن لهم ان ينصرفوا كانوا قد ساروا سفر التقصير وان كانوا قد ساروا اقل من ذلك لم يكن لهم الا اتمام الصلوة قلت اليس قد بلغوا الموضع الذي لا يسمعون فيه اذان مصرهم الذي خرجوا منه قال بل انما قصروا في ذلك الموضع لانهم لم يشكوا في مسيرهم وان السير يجد بهم في السفر فلما جاءت العلة في مقامهم دون البريد صاروا هكذا وروى ذكر الكليني في الكافي باسناده الى البرقي الى قوله فاذا مضوا فليقصروا وفي الحديث نص صريح في اشتراط الرجوع وعدم اشتراط وقوعه في

يوم الذهاب اما الثاني فظ لان السائل قد احد في سؤاله انهم اقاموا ينتظرون الرجل الذي لا يستقيم سفرهم الا به اياما لا يدرون هل يمضون في سفرهم او ينصرفون وقد اجاب عم بانهم ان كانوا قد بلغوا مسيرة اربعة فراسخ فليقيموا على تقصيرهم اقاموا او انصرفوا وكان الرجوع لليوم شرطا او موجبا لا تمام للقطع بانتفاء الشرط في ذلك الفرض واما الاول فلان تتمة الحديث الموجود في المحاسن والعلل دلت على ان التقصير انما يكون في بريدين لا في اقل من ذلك وان القصر انما وجب عليهم اذا ساروا بريدا وارادوا ان ينصرفوا لحصول الثمانية التي هي شرط فيه وما ذكر هنا الا بالتلفيق بين الذهاب والرجوع فكان الرجوع شرطا وبيان ذلك انهم اربعة فراسخ ثم ترددوا في المضي والانصراف كانوا على يقين من حصول المسافة وهي الثمانية فانهم اذا مضوا فقد حصلت لهم بالذهاب واذا انصرفوا فبمجموع الذهاب والاياب فهي حاصلة لهم على كل حال بخلاف ما اذا ساروا اقل من اربعة فانها انما تتحقق على تقدير المضي خاصة وهو غير معلوم فلا يحصل لهم العلم بالشرط وانما اكتفى عم بتعليل القصر اذا ساروا اربعة وارادوا الانصراف لان هذا هو المحتاج الى البيان الخفائه واما القصر على تقدير المضي فهو معلوم من وجوبه في ثمانية الذهاب والحديث بتتمته المذكورة صريح الدلالة في اشتراط الرجوع واما بدونها فهو محتمل له ولكون الاربعة مسافة بنفسها كما ذهب اليه الكليني ومن ثم اقتصر في الكافي على صدر الحديث وهو القدر الذي لا ينافي مذهبه وقد يوجه دلالة الصدر بمعونة الاخبار الدالة على اشتراط الثمانية فان الجمع بينهما يقتضي اعتبار التلفيق في الاربعة كما هو الظ وكيف كان فالتلفيق معتبر في هذا الحكم ولا ينافيه انتفاء

العزم

العزم على الرجوع من اول الامر لان شرط الترخص هو العزم على قطع المسافة والاستمرار على ذلك العزم وهما حاصلان هنا على تقديري الذهاب والرجوع في ضمن الثمانية الذهابية او الملفقة ولا يقدح العدول من احديهما الى الاخرى كما لا يقدح العدول من مسافة ذهابية الى اخرى مثلها وما ذهب اليه بعضهم من اشتراط العزم على مسافة مشخصة بناء على ان ذلك هو المعهود من ارباب المقاصد مردود بان الثابت بالنصوص وكلام الاصحاب هو اشتراط العزم على المسافة الكلية الشخصية والتردد بين الطرق والعدول من طريق الى طريق امر معهود كثيرا ما يقع من ارباب المقاصد ومتى تحققت المسافة بالثمانية الملفقة كما هو رأي المعظم جاز التردد بين مسافتين ملفقتين والعدول من احدهما الى الاخرى ومن الملفقة الى الذهابية وبالعكس كما دل عليه النص والحكم فيه جار على قواعد الاصحاب وقد صرح الشيخ في ية بهذا الفرع ودل عليه حديث المروزي المتقدم على ان المتردد او ناوي الرجوع يقصر اذا ذهب في مسيره بريدا وروى الشيخ في الم عن ابي ولاد ما يدل على الثاني ومعلوم ان الحكم في ناوي الرجوع ومنتظر الرفقة من باب واحد واما ما قاله الاكثر من ان منتظر الرفقة انما يقصر اذا قطع تمام المسافة ثمانية فراسخ فالظ انه مبني على ما ذهبوا اليه من اشتراط الرجوع في يوم الذهاب لعدم حصول هذا الشرط مع فرض الانتظار في الغالب ولو فرض الانتظار وقتا يتحقق معه ذلك الغرض من العزم على الرجوع من غير انتظار وجب القصر لوجود المقتضي وانتفاء المانع على هذا التقدير فالحديث المخالف للمشهور الا في عدم اعتبار الرجوع ليوم وسائر الاحكام المستفادة موافقة

لمذاهب الاصحاب وقواعدهم المقررة في هذا الباب لكن يجب ارتكاب التقييد في موضعين منه احدهما قوله عم ان كانوا بلغوا مسيرة اربع فراسخ فليقيموا على تقصيرهم اقاموا او انصرفوا فانه محمول على ما اذا لم يتحقق منهم العزم على عشرة ايام ولا التردد في المحل ثلثين يوما فانه اذا حصل احدهما انقطع السفر به فوجب الاتمام في المحل وفي العود لعدم بلوغه وحده حد المسافة وثانيهما قوله عم في الصورة الثانية فاذا مضوا فليقصروا فانه يحمل على ما اذا كان الباقي مسافة والا وجب الاتمام لانقطاع حكم السفر بالتردد فيحتاج عود القصر الى مسافة متجددة لان الباقي لا ينضم الى الماضي مع وجود القاطع وقد ظهر بما ذكرنا في بيان هذه الاخبار دلالة الجميع نصا او ظ على احتمالا فيها في مراتب الظهور على اشتراط الرجوع لمريد الاربعة وعدم اشتراط وقوعه يوم الذهاب ومقتضى ذلك وجوب التقصير فيها لمن اراد الرجوع مط سواء وقع الرجوع ليومه ام لا ومنها اما لان الثمانية الملفقة داخلة في مط الثمانية التي جعلت حد التقصير كما هو الظا من صحيحة زرارة ومرسلة صفوان ورواية اسحق بن عمار او لانها في حكمها في ايجاب القصر وان لم يكن داخلة فيها بناء على ان المراد بها خصوص الذهاب كما سبق بيانه في مدلول القسم الاول وهذا هو المتجه وبيانه مضافا الى ما تقدم انه لو اريد بالثمانية ما يشمل الثمانية الملفقة فاما ان يراد ما يعم جميع اقسام التلفيق وهو بط او خصوص التلفيق من مريدي الذهاب والرجوع دون غيره من الصور وهو تكلف شديد فان اطلاق الثمانية على الاعم من الذهابية وخصوص هذا القسم من الملفقة في غاية البعد عن اطلاق اللفظ فالوجه حملها على الذهابية كما هو الظ وان وجب القصر في

هذا

هذا النوع بمقتضى الادلة الدالة على مساواته لها في الحكم ويشهد له ايض قول الرضا عم في حسنة الفضل ابن شاذان لان ما يقصر فيه الصلوة بريدان او بريد ذاهبا وبريد جائيا وعلى هذا فالموجب للقصر احد الامرين مريدي الذهاب ومريدا الذهاب مع الاياب على سبيل منع الخلو وليس المراد بالبريد والبريدين خصوص الاربعة والثمانية من دون زيادة بل مط العددين بلا اشتراط الزيادة ولا عدمها لان التحديد للاقل وهو ينفي الناقص لا الزائد فالثمانية الملفقة في مط الثمانية الحاصلة من تلفيق اربعة الذهاب فما فوقها مع اربعة الرجوع كذلك كما ان الثمانية الذهابية هي مط الثمانية المتحققة في الثمانية وما فوقها من الاعداد بالغا ما بلغ فالسببان يجتمعان في قاصد الثمانية فصاعدا مع العود ويتعين في مريد الثمانية كذلك بدون العود في مريد الاربعة وما فوقها ما لم يبلغ الثمانية مع العود في هذه الاخبار بالعود في يوم الذهاب لو حقق التلفيق بما امكن فيه العود ليوم فلا يعم ما فوق الثمانية ولا بعض المراتب النازلة عنها كالسبعة ونحوها الا اذا اريد باليوم ما يشمل اليوم والليلة فيتناول التلفيق الذي يسع مجموعهما ويخرج ما عدا ذلك وهذا ايضا من جملة الشواهد على عدم اشتراط الرجوع في اليوم فان ظ التحديد كما عرفت حصول المسافة بالاربعة وما فوقها مط مع قصد العود ولا يستقيم ذلك مع الشرط المذكور ولو اريد بالاربعة ما لا يبلغ الثمانية لحصول الاستغناء بها عن التلفيق لم يستقم في بعض الاعداد المتوسطة خصوصا

مما قا ربّ الثمانية فان الرجوع لليوم فيه بعيدا لوقوع بلعنتف با
لعادة على اكثر تقاسير اليوم والمراد بالعود المشترط في الاربعة هو
العزم على العود من دون ارادة القاطع كالعزم على الاقامة والمرور
بالوطن اما اشتراط العزم فيدل عليه مضافا الى رواية صفوان المتقدمة
اجماع الفقهاء على اشتراط العزم في ثبوت الترخص في السفر وان المسافة
فيه بالاجماع والنصوص وليس يشترط قطعها بالفعل والا لتاخر التقصير عنه
وهو باطل بالضرورة فتعين ان يكون الشرط هو العزم واما اشتراط انتفاء القاطع
فلانقطاع السفر به في الاثناء فلا يضم الباقي الى الماضي وبهوايه موضع وفاق
بين الاصحاب ولا يختص بصورة التلفيق بل يعم مطلق السفر ويشهد له هنا ان هذه
الاخبار قد دلت على اشتراط الرجوع والمراد به اما مطلق الرجوع قبل القاطع
او الاول ممتاب معلوم التحقيق من فرض كونه مسافرا خارجا عن وطنه فان
مثله لا ينفك عن العود فلا فائدة في اشتراطه فوجب ان يكون المراد به الثاني
القسم الرابع ولو المط ورابعها الاحاديث الدالة على وجوب القصر في الاربعة لمن لا يريد
الرجوع ليوم كاهل مكة اذا ذهبوا الى عرفة فمنها ما رواه ثقة الاسلام الكليني في
الكافي على الاصح عن الحلبي عن ابي عبد الله ع قال ان اهل مكة اذا خرجوا حجاجا قصروا
واذا زاروا ورجعوا الى منازلهم اتموا والمعنى ان اهل مكة اذا قصدوا زيارة البيت
البيت ورجعوا اليها او عام المناسك اتموا الصلوة سواء زاروا البيت
اولم يزوروا وسواء دخلوا منازلهم التي هي دورهم ومساكنهم اولم يدخلوا
وليس المراد توقف الاتمام على حصول الزيارة ودخول السكن للاجماع
على انقطاع السفر بدخول المنزل وعدم توقفه على زيارة البيت ولا الاتمام

في

[illegible]

في المسجد جاز للمسافر على الاظهر الاشهر فكيف بالحاضر ولو ان الظاهر رجوع حكم
التمام للمسافر بالوصول الى حد الترخص فضلا عن البلد ولعل المراد با
لمنزل هاهنا ما يشمل البلد وحده القرينة منه توسعا لكثرة استعماله
في المعنى الاعم عرفا وما رواه الشيخ في الصحيح الواضح والكليني في الاصح عن معوية
ابن عمار عن ابي عبد الله ع قال ان اهل مكة اذا زاروا البيت ودخلوا
منازلهم اتموا واذا لم يدخلوا منازلهم قصروا وتوجيه الحديث معلوم مما
سبق وما رواه الشيخ والصدوق في الصحيح والكليني مرسلا عن معوية بن
عمار قال قلت لابي عبد الله ع ان اهل مكة يتمون الصلوة بعرفات قال
ويلهم او ويحهم واي سفر اشد منه لا تتم وروى لا تتموا والصيغة يحتمل
الخطاب والغيبة والمعنى على الثاني نهي اهل مكة عن الاتمام بعرفات
على الاول نهي غيرهم عن مثله او عنه اذا انقطع سفرهم بالاقامة او نحوها
اما بدونه فالتقصير ثابت باستمرار السفر من دون تاثير لهذا المسير
صيغة الافراد يحتمل النهي والنفي والبناء للمعلوم وللمجهول لكن على تقدير
الغيبة والترديد في قوله ويلهم او ويحهم من الراوي واختلف في معناها
فقال الجوهري وابن الاثير وصاحب القاموس وغيرهم كلمة عذاب وويح كلمة
رحمة وعليه ورد الاستعمال الكثير الشائع وربما استعمل كل منهما
بمعنى الاخر وقيل لما بمعنى الاخر وقيل هما بمعنى واحد يكونان للذم
والدعاء بالعقاب وعن سيبويه ويح زجر لمن اشرف على الهلكة
وويل لمن وقع فيها وقد يجي ويح للمدح والتعجب منه قول امير

المؤمنين ع ويح ابن عباس كانه ينظر الى الغيب من وراء ستر رقيق ومن الترحم
قول النبي ص في عمار ويح ابن سمية تقتله الفئة الباغية وروى ويس ابن سمية
وهو بمعنى ويح كان ويب بمعنى ويل والاصل في الجميع وي والحق بها اللام
والحاء والسين والباء وويح هنا يحتمل الوجوه عدا المدح وعلى الاحتمالات
فمقتضاها المنع من الاتمام والردع عنه وقد يظن انها اذا كانت للترحم
دلت على الرخصة وهو وهم فاسد فان المقصود التلهف والتحسر على ما فاتهم
من الحق والترحم فيه من رحمة العالم للجاهل ومعناه التخطئة لا التصويب
وقوله ع واي سفر اشد منه اما ان يراد به انه اشد الاسفار لاشتماله على
التكاليف والمشاق فيدل على اعتبار الرجوع او انه سفر كسائر الاسفار فان
السفر هو البريد اما مطلقا او مع الرجوع والبريد متساوية في الشدة من جهة
المسافة وليس بريد اشد من بريد وهذا اوجه وما رواه الشيخ في الصحيح او
الموثق بالحسن بن علي بن فضال والاصح الاول عن معوية بن عمار قال قلت
لابي عبد الله ع في كم اقصر الصلوة قال في بريد الا ترى ان اهل مكة اذا خرجوا
الى عرفة كان عليهم التقصير وفي الحديث دلالة على ان عرفة على بريد من مكة
لا اقل ولا اكثر فانها لو كانت اقل لم يجز فيها التقصير ولو كانت اكثر لاحتمل
استناد القصر الى الزائد فلا يصح الاستشهاد والاستدلال به على التقصير
في بريد يدل على ظهور الحكم بالتقصير لهذا الحكم عرفا في ذلك العصر والظاهر
انه لاشتهار الحكم به عن النبي ص كما اشعر به الحديث الاتي وما رواه الشيخ
عن اسحق بن عمار قال قلت لابي عبد الله في كم التقصير فقال في بريد

ويحهم

ويحهم كانهم لم يحجوا مع رسول الله ص فقصروا وهذا كسابقه في الدلالة على
ان مكة اربعة فراسخ من دون زيادة ولا نقصان وقوله ويحهم اي ويح اهل مكة
او ويح المقيمين بعرفات كانهم اي كان اباءهم او بقية الصحابة منهم لم يحجوا
مع رسول الله ص فقصروا في عرفات تاسيا به حيث قصروا وفيه اشكال فانه ع كان
مسافرا حين خرج من المدينة واستمر سفره حتى ذهب الى عرفات فكان قصره
مستندا الى سفره الطويل الذي هو اضعاف المسافة لا الى انشائه السفر
اليها من مكة فلا يتم الاستشهاد بفعله على اهل مكة الخارجين من وطنهم
الا اذا ثبت انقطاع سفره بالعزم على الاقامة في مكة قبل مسيره الى عرفات
او تبقا مكة لسابق الذي استوطنه وهو فيها وثانيا في الاول انه قد ثبت با
لاخبار ونص اهل السير والاثار ان خروجه ص من المدينة لحجة الوداع كان دخوله
الى مكة في اثناء العشر من ذي الحجة ولو يتم معه للاقامة وفي صحيحة معوية بن عمار
انه خرج في اربع بقين من ذي القعدة وانتهى الى مكة في سلخ اربع من ذي
الحجة فيكون مكثه ثلثة ايام قبل التروية وينافي الثاني ما روي ان عقيلا عمل
الى دور بني هاشم في مكة فباعها بعد ان هاجر النبي ص الى المدينة وفي السيرة
الحلبية وغيرها ان اسامة بن زيد قال للنبي ص يوم الفتح اتنزل غدا في
دارك يا رسول الله فقال وهل لنا عقيل من دار وظاهره انه قد اجاز
ما صنعه عقيل تكرما ويستفاد منه صحة بيع الفضولي اذا تعقبته الاجازة
ولو كان غصبا وقد ظهر من ذلك ان سفره ع لم ينقطع بشيء من القواطع فلا
يكون قصره في عرفات دليلا على وجوب التقصير على اهل مكة بل يمكن منع الدلالة
وان فرض حصول القاطع لاحتمال ان يكون قصره لوجوب التقصير على ناوي الاقامة
ومن في حكمه اذا خرج الى ما دون المسافة كما ذهب اليه جماعة من الاصحاب نعم يدل
على كون عرفة على حد التقصير والوجه في الحديث حمله على حجهم مع النبي ص حال

اقامته بمكة قبل الهجرة دون حجة الوداع فقد جاء في عدة اخبار انه حج بها قبل
ان يهاجر عشر حجج او عشرين حجة وانه حج من المدينة حجة واحدة هي حجة الوداع
وفي بعضها ولم يحج حجة الوداع الا وقد حج قبلها او الحمل على انه امر اهل مكة
في حجة الوداع بالتقصير فكان وجوب التقصير عليهم لاجل امره او للتاسي به
ومعنى قوله كانهم لم يحجوا مع رسول الله انهم لم يحجوا معه فقصروا امتثالا له
لامره اياهم بالتقصير لا اتباعا لما فعله من القصر وفي الوجهين بعد لكن لا
مندوحة عنهما في رفع الاشكال وما رواه المفيد في عنه في باب زيادات فقه
الحج في جملة اخبار رواها واعتمدها في البنا قال قال ويل لهؤلاء القوم
الذين يتمون الصلوة بعرفات اما يخافون الله فقيل له فهو سفر فقال واي
سفر اشد منه فهذه الاحاديث كما ترى قد اوجبت التقصير على اهل مكة
في خروجهم الى عرفات وشددت النكير عليهم في اتمام الصلوة ناعية عليهم
بالويل مخطئة لهم بالفعل محذرة من عذاب الله مشنعة بمخالفتهم في الاتمام
لرسول الله ناطقة بان ذلك سفر واي سفر اشد منه وهي مع ذلك ما بين
صحيح الاسناد ومحفوف بقرائن الاعتماد ومنها الصحيح الواضح الذي لا غبار عليه
في سنده ولا دلالته وهو ثاني صحاح معوية بن عمار فقد اجمع على روايته المشايخ
الثلثة ورواه الصدوق في يه بسند مجمع على صحته وكذا الشيخ في بعض
طرق التهذيب وقد حصل فيه مع وضوح السند والتكرر في الاصول
وضوح الدلالة باجتماع الوجوه العديدة والتاكيدات الشديدة فهي في هذا
وحدها بلاغ في تادية المطلب وتوفية المقصد فكيف وقد انضم اليه سائر
الروايات القوية الاسانيد الواضحة المضامين والايجاب للقصر على اهل

مكة

مصرح

مكة في هذا المسير ليس الا لكونه سفرا موجبا للتقصير وهو مع ظهوره مصرح
به في الصحيح وغيره معلوم ان المسافة ما بين مكة وعرفة لا تبلغ ثمانية
فراسخ بقضاء المشاهدة والعيان المغني عن المساحة والامتحان او تنقص عن
الاربعة لان النصوص دلت على القصر في هذا المسير ولو كان دون الاربعة
لما جاز القصر فيه بالاجماع والظ ان المسافة بينهما بريد واحد واثنى
عشر من دون زيادة ولا نقصان كما يشهد به روايتا معوية بن عمار واسحق بن
عمار المتقدمتان ويتفق عليه ما في ق ان عرفات موقف الحاج اثنى عشر ميلا من مكة
وصرح ابو الوليد الازرقي بتحديد المسافة بالاثنى عشر ميلا وعين مواضع الاميال
وبين اعلامها لكنه جعلها من المسجد الحرام الى موقف الامام بعرفات وقال ان
ما بينهما بريد سواء لا يزيد ولا ينقص وهذا يعطي ان المسافة بين البلد و
موقف الحاج دون البريد ولا التفات الى ذلك بعد ما سمعت من النصوص
لا الى ما يقال ان ما بين موقف الحجيج من عرفة الى مكة نحو من تسعة اميال كما
حكاه الفيومي في المصباح المنير نعم ما بين مكة وعرفة من جهة ذي المجاز وهو ابعد
حدودها من الموقف واقربها الى مكة ما يقرب من تلك المسافة ولعل المراد بالموقف
في كلام هذا القائل ما يقرب فيه لوقوف لا الموقف المعروف فيرتفع الخلاف و
الحكم بالقصر في الروايات يقضي بارادة الموقف المعهود والتمكن على راس البريد
فيزول الاشكال والمستفاد منها اعتبار المسافة من نفس البلد لا من حد
الترخص والا لنقصت عن البريد فلم يجب القصر وايجاب التقصير في هذه الاحاديث
على اهل مكة في خروجهم الى عرفة قاض بوجوب القصر في البريد على من اراد
الرجوع ليومه كما هو المقصد من ايرادها هنا فان المراد بخروجهم اليها
خروجهم حاجا كما وقع التصريح به في صحيحة الحلبي ودلت عليه رواية اسحق

ابن عمار وصحيحة معوية بن عمار الاولى وقضت به كما شاهد الحال في الجميع والخروج
بهذا القصد لا يتاتى مع العزم على الرجوع ليوم اذا كان على الوجه المعهود
من خروج الحاج يوم التروية سواء رجعوا يوم العيد او من غده او اخر و
الرجوع ان لم يتمتعوا نفلا الى النفر الاول او الثاني فان رجوعهم على الاول
لليلتين او ثلث ليالي او نحو من يومين او ثلثة وعلى الثاني او ربع او خمس
نحو هن من الايام وكذا لو اتفق لبعضهم تاخير الخروج الى يوم عرفة بترك المبيت
بمنى لعدم وجوبه مع قصد الرجوع بعد العيد وهو ادنى الفروض المتصورة
للمحتا فان اريد باليوم بياض النهار او مقدار اليوم او الليلة امتنع الرجوع
لليوم وكذا لو اريد به مجموع اليوم والليلة وقيل بوجوب الوقوف بعرفة من
الزوال الى الغروب اذ لابد من البكور الى عرفات صبيحة يوم عرفة لادراك
الزوال في الموقف وهذا مع ليلة النحر والغد المشغول من يوم بالعود الى
منى واعمالها والعود الى مكة يزيد على اليوم والليلة ولو فسرنا اليوم بالمجموع ولم
نوجب الاستيعاب كان الرجوع لليوم في حيز الامكان لكنه لم يكد يحصل لاحد لاد
بكة وكيد ولو اريد بالرجوع ليوم الاخذ في الرجوع قبل انقضائه امكن ذلك
ما لم يقصد باليوم بياض النهار وهان الخطب على بعض الوجوه الا انهم لا يقولون
به بل يوجبون الانتهاء الى المحل الذي خرج عنه قبل انقضائه وهذه الفروض
مع عدم انطباقها على جميع الوجوه المحتملة في معنى الرجوع ليوم نادرة الوقوع
مخالفة للمعهود من طريقة الحاج وعلمهم المستمر بل هي مجرد فرض فارض وتصوير مصور فلا
تحمل عليها هذه الاخبار ومن المعلوم ان النكير الواقع فيها على اهل مكة

وقع

العظيم نخ

وقع على الجم الغفير والسواد الاعظم لا على من لو كان لكان كبائع الورد
والغراب الاعصم ثم لا اقل من دخول غير قاصد الرجوع ليومه وهذه الاخبار
وتناولها له من باب العموم حيث انه الفرد الغالب الكثير فلا يخص الحكم بغيره
وانما افردنا هذه الاحاديث عن اخبار القسم الثالث الدال على اشتراط
الرجوع وعن روايات القسم الثاني الظاهرة في عدم اشتراط او ان
ما تضمنته هذه الروايات من وجوب التقصير على اهل مكة في خروجهم الى
عرفة وهو القدر المشترك بينها غير ظاهر في شيء من الامرين المذكورين بل
هو محتمل لهما فان الحكم عليهم بالقصر يمكن استناده الى الرجوع المتحقق لهم في
هذا السفر والى مجرد حصول البريد وان تحقق الرجوع فان وجود الشيء
غير اشتراطه ومن الجائز ان يكون وجوب القصر فيه لكونه فردا من افراد
المسافة الموجبة له لا لما اتفق معه من خصوصية الرجوع ولذا اورد الكليني
جملة من هذه الاخبار في مع ذهابه الى الاربعة المطلقة وتجويزه كتابه من
اخبار الرجوع بالمرة وما ذلك الا لانها لا تنافي مذهبه من الاكتفاء بالاربعة
بل لا يبعد ان يكون قد فهم منها ذلك لخلوها عن الاشعار باشتراط الرجوع و
لا معارض بالعكس لان الظ عند الاطلاق اعتبار المسافة في الذهاب فيكون
التعليق هو المحتاج الى البيان واما قوله ع واي سفر اشد منه فانما يعطي الا
شتراط لو كان الوجه فيه اشتماله على الرجوع المشتمل على المشاق وهو غير متعين
كما علم مما سبق في بيانه ويقرب دعوى الظهور حيث في صحيحة ابن عمار الثانية
ورواية اسحق بن عمار فانه قد اطلق فيها البريد في جواب السؤال عن
مسافة التقصير ومقتضاه ثبوت القصر فيه رجع ام لم يرجع لكن الاستثناء
عليه بحكم اهل مكة فلا يوهن الظهور لقصوره الشاهد عن افادة الاطلاق

وبحملها اراد القسم من القسم الاول والثاني

المذكور وبالجملة فهذه الاحاديث اقرب الى مدلول القسم الثاني وان
ظن خلافه جماعة حيث سلكوها في الثالث لكنها لم تبلغ من الظهور حدا
يحسن به ادخالها فيه ومع ذلك فهو نص في عدم اشتراط الرجوع ليومه
بخلاف تلك الاخبار فكان افرادها عنها وعن غيرها هو الاولى ويتعلق
بهذا النوع من الاخبار روايتان يتوقف التقريب فيهما على زيادة تحقيق
وبيان احدهما ما رواه الشيخ في يب في باب زيادة فقه الحج عن حماد
عن حريز عن زرارة عن ابي جعفر ع قال من قدم قبل التروية بعشرة ايام وجب
عليه اتمام الصلوة اذا رجع الى منى حتى ينفر وحماد هنا هو حماد بن عيسى
الجهني بقرينة روايته عن حريز ولم يذكر الشيخ الطريق اليه في يب وطريقه في
الفهرست طرق لا تخلو من ضعف او جهالة فالحديث ضعيف الا ان يكون
ماخوذا من كتاب حماد ويكون الكتاب متواتر النسبة اليه فلا يتوقف على
الاسناد وما دل عليه من وجوب اتمام الصلوة على من قدم مكة قبل التروية
بعشرة ايام ظاهر لحصول الاقامة القاطعة للسفر فان المراد تقدمه بحيث يعلم
اكمال العشرة قبل التروية فيكون وروده الى مكة قبل السابع والعشرين من ذي
القعدة لاحتمال النقص في الشهر عما احتمل الورود فيه لان الاصل في
الشهر الكمال وفي البناء عليه ضعف وفي العبارة اشارة الى خروج يوم
الخروج عن الاقامة فيخرج عنها يوم الدخول ايضا للتلازم بينهما عقلا
وشرعا وتوجيهها على الاكتفاء بالتلفيق بين اليومين هين والظاهر من قوله
وهو بمنزلة اهل مكة ان المقيم بمكة عشرة ايام بمنزلة اهلها في جميع الاحكام الا في خصوص الاتمام
بها حال الاقامة فيدل على عدم انقطاع الاقامة بالخروج الى ما دون المسافة

وان

وان الواجب على المقيم اتمام الصلوة في هذا الخروج ذاهبا وراجعا وفي
المقصد على ما ذهب اليه بعض المتاخرين استنادا الى هذا ومثله ومن
قوله فاذا خرج الى آخر الحديث انه تفريع على عموم المنزلة المذكورة فتكون
الاحكام المفصلة مترتبة عليه وناشئة ثابتة لاهل مكة اولا وللمقيم بها
تبعا لهم تحقيقا لمقتضى التفريع والتنزيل وترتب الحكم الاول للمقيم وهو
وجوب القصر اذا خرج الى منى بقصد الحج والمضي الى عرفات على وجوبه على اهل مكة
واضح ضرورة اشتراكهما في وجوب القصر بالسفر مع اولوية المقيم بحكم القصر و
اما الحكمان الاخران وهما وجوب الاتمام اذا زار البيت ووجوبه اذا رجع
الى منى ففيهما اشكال لان حكم المقيم قد انتقض بسفره الى عرفات كما اقتضاه
ايجاب القصر عليه في خروجه اليها واتصل سفره هذا بعوده الى مكة وخروجه
ثانيا الى منى فكان الكل سفرا واحدا يثبت للمقيم في جميعه حكم المسافر بخلاف اهل مكة
المتوطنين بها لانقطاع سفرهم بالوصول الى مكة التي هي وطنهم فيجب عليهم
الاتمام بها للمرور بالوطن وفي منى لعدم بلوغها مسافة القصر فانها على فرسخ
من مكة والحاصل ان الوصول الى محل الاقامة لا يقطع السفر بخلاف الوصول
الى الوطن فيختلف بذلك حكم المقيم والمتوطن في الموضعين ولا تصح التسوية
اللازمة من التنزيل والتفريع المذكورين والحديث عن المشكلات وجملة
ما قيل او يقال فيه وجوه ليس شيء منها بشيء الاول ان وجوب الاتمام بمكة
ومنى انهما من مواضع التخيير فانهما من الحرم والتخيير يعم الحرم كله ولا
يختص بالمسجد ولا بالبلد على ما ذهب اليه جماعة من الاصحاب ودلت
عليه جملة من الاخبار والحديث وان دل بظاهره على وجوب الاتمام
بها عينا الا انه محمول على التخيير وافضلية الاتمام جمعا بينه وبين

ما دل على جواز القصر وفيه ان الكلام في الوجوب المترتب على المنزلة الثابتة
للمقيم باعتبار الاقامة وهو وجوب عيني لا تخيير والتخيير بين القصر والاتمام
يثبت للمسافر مطلقا اقام او لم يقم فلا تكون الاقامة مؤثرة فيه على ان الاتمام
بمنى لو كان لثبوته في مطلق الحرم لثبت الاتمام قبل النفر من منى وبعده
وفي منى مطلقا ذاهبا وعائدا وراجعا وفي غيرها من مواضع الحرم كالمشعر ايضا
والمستفاد من الحديث اختصاصه بمنى حال الرجوع قبل النفر كما يدل عليه
مفهوم قوله ع حتى ينفر واطلاق قوله فاذا خرج الى منى وجب عليه القصر الثاني
ان الاتمام بهما لاختصاصهما بالتخيير من بين مواضع الحرم ويدل عليه ما رواه
الشيخ في كتاب الحج من يب في الصحيح عن علي بن مهزيار قال كتبت الى ابي جعفر ع
الثاني ان الرواية قد اختلفت عن ابائك ع في الاتمام والتقصير للصلوة في الحرمين
فمنها ان يامر باتمام الصلوة ولو صلوة واحدة ومنها ان يامر بتقصير الصلوة
ما لم ينو مقام عشرة ايام ولم ازل على الاتمام فيهما الى ان صدرنا من حجنا في عامنا
هذا فان فقهاء اصحابنا قد اشاروا علي بالتقصير اذ كنت لا انوي مقام عشرة وقد
ضقت بذلك حتى اعرف رايك فكتب بخطه قد علمت يرحمك الله فضل الصلوة في الحرمين
على غيرهما فانا احب لك اذا دخلتهما ان لا تقصر وان تكثر فيهما من الصلوة فقلت له
بعد ذلك بسنين مشافهة اني كتبت اليك بكذا فاجبت بكذا فقال نعم فقلت اي
شيء تعني بالحرمين فقال مكة والمدينة ومنى اذا توجهت من منى فقصر الصلوة فاذا
انصرفت من عرفات الى منى وزرت البيت ورجعت الى منى فاتم الصلوة تلك
الثلثة ايام وقال باصبعه ثلثا فهذا الحديث الصحيح دل على الاتمام بمكة ومنى
واختصاصهما بذلك من بين مواضع الحرم كما قلناه فيحمل عليه بالاتمام بهما
في الحديث الاول ومنى قوله ع مكة والمدينة ومنى بالنون لهذا المكان المعروف

لا

لا بالتاء كما يوجد في بعض النسخ والاولى تقوى الى الشيطان ولم يلام ثم اول هذا الكلام
اخره وان وجب تنزيله عليه تحكيما للنص على الظاهر وعلى التقديرين فالحديث
يدل على ان المسافر يتم الصلوة بمنى كما يتمها بمكة غير ان الدلالة على الاول من
وجهين وعلى الاخر من وجه واحد وهو قوله اذا توجهت من منى فانه يدل
نصا وظاهرا على الاتمام بها حالتي العود من مكة والذهاب الى عرفة وبلزمها حالة
من عرفة لعدم تعقل الفرق بين احوال منى في هذا الحكم وينطبق على هذا
صدر الحديث الدال باطلاقه على الاتمام بها في جميع الاحوال اذا كان منى فيه
للمكان دون الزمان ويتوجه عليه ان الكليني قد روى هذا الحديث الى قوله
مكة والمدينة ولم يذكر منى ولا ما بعده من الكلام ومقتضاه اختصاص الاتمام
بالحرمين مكة والمدينة وعدم ثبوته في منى لخروجها عنهما قطعا وان دخلت
في الحرم بمعنى اخر واما على زيادة منى كما رواه الشيخ فظاهر الحديث تفسير الحرمين
بالمواضع الثلثة مكة والمدينة ومنى وكون كل منها حرما مستقلا والخلل فيه
ظاهر لفظا ومعنى فان حمل على دخول منى في احد الحرمين وهو حرم الله على ان
يكون ذلك هو مجموع مكة ومنى فهو مع عدم مساعدة اللفظ عليه معنى غريب
غير معهود في اطلاقات الحرم فانه يطلق غالبا ويراد به معناه المعروف و
هو البريد المحيط بالبلد وقد يطلق على خصوص البلد والمسجد اما اطلاقه
على مجموع مكة ومنى فلم يعهد في الاخبار ولا في غيرها والحكم اللازم منه وهو الاتمام
في الموضعين ونفيه عن غيرهما حتى المسافة المتوسطة بينهما غريب ايضا فانه
لا يوافق اقوال المسئلة ولا اخبارها وان جعل قوله ومنى ابتداء
كلام ليكون مبتدا محذوف الخبر لتقديره ومنى مثلهما او مثل ذلك

او الحنر ما بعده بوضع الظ في قوله اذا توجهت من منى موضع المظنر فيع ما فيه
من التكلف الظ يقتضي ثبوت الاتمام للمسافر في خمسة مواطن والمعروف فتوى
ورواية اختصاصه باربعة مواضع وان جعل الاتمام فيها لكونهما من الحرم
بالمعنى الاعم عم الحكم جميع مواضع الحرم ولم يناسب لغيره بالبعض ورجع
هذا الوجه الى الوجه الاول وان علل بدخولها في مكة حقيقة او توسعا
ففيه مع القطع بخروجها عنها على الحقيقة ولزوم الزياده على تقدير
التوسع انه خلاف ما يفهم من الحديث من قصد التغاير وان بين الكلام
على ان سمى بالبناء ففيه مع ضرازه تعاقب الشرطين المنافرة بين الجزئين
كما ان الاتمام فيها يستلزم زيادة موضع خامس في مواضع التخيير ثم
هذه الزيادة في الحديث على ما فيها من الحزازه والغرابة موافقه لما كان
للخلفاء والامراء من الاتمام بمنى في الايام الثلثة كما سيأتي بيانه انشاء الله
ومخالف للفتية عليها لا يحكه بل واضحه فالمتجه حملها على التقية ومع ذلك
فالاتمام بمكة في الايام الثلثة ومنى لاجل حضوصية المكان غير الاتمام اللازم
من الاقامه وتنزيل المقيم بمنزلة المتوطن كما دل عليه الحديث فلا يتم التقريب
الثالث ان الاتمام في الموضعين لعدم اشتراط توالي الاقامة في الحرمين ويشهد
لذلك ما رواه الشيخ في يب عن محمد بن ابراهيم الحضيني قال استامرت
ابا جعفر عم في الاتمام والتقصير قال اذا دخلت الحرمين فانو عشرة ايام واتم
الصلوة فقلت اني اقدم مكة قبل التروية بيوم او يومين او ثلث قال انو
مقام عشرة ايام واتم الصلوة قال الشيخ المعتمد عندكم هو ان من حصل
بالحرمين ينبغي له ان يعزم على مقام عشرة ايام ويتم الصلوة وان كان

يعلم

يعلم انه لا يقيم او يكون في عزمه الخروج من الغد ويكون هنا مما يختص به
هذان الوضعان ويتميزان به من سائر البلاد واحتج على ذلك برواية الحضيني
والوجه فيها وفي كلام الشيخ حملها على اختصاص الحرمين بعدم اشتراط التوالي
في الاقامة الواقعه بهما بخلاف سائر البلاد وبهذا يندفع التشنيع على الشيخ
ويرتفع الاستبعاد عن النص فان العزم على الاقامة انما ينافي العلم
بانتفائها مط لا العلم بعدم وقوعها متواليه بل متفرقة فجاز ان يختص
الحرمان بهذه الاقامة دون سائر البلدان واذا كانت الاقامة بمكة غير
مشروطه بالتوالي كانت موجبة للاتمام بها بعد العود لان العود من
الاقامة حيث ما اتفق والواجب على من اقام بها مرة ان يتم الصلوة فيها
مدى الدهر ويلزمه الاتمام بمنى اذا عاد اليها في مكة لانها ليست مسافة
بنفسها ولا بالانضمام الى ما تقدم من السفر لانقطاعه بالاقامة ولا الى ما
تاخر لبقاء حكمها المانع من اتصال السفر فكان كما لو قصد اقام مستانف
بعد العود والخلاف في انتقاض الاقامة بالخروج الى ما دون المسافة مبني على
اشتراط التوالي فيسقط حيث لا يشترط ويرد عليه ان اختصاص الحرمين
بذلك غير معروف ولا ثابت فان مقتضى الاصل والنصوص وفتاوى الاصحاب
اشتراط التوالي في الاقامه مط بل فرق بين الحرمين وغيرهما ولو كانت
الاقامة فيهما غير مشروطه بالتوالي الموجب للاتمام على الخارج الى منى قبل النفر
وبعده لعدم انتقاض الاقامة بالخروج الى ما دون المسافة على هذا التقدير لا
انتهاء القصد ولا في العود والظ من قوله حتى ينفر ثبوت القصر اذا
عاد فلا يتم البناء على ذلك واما رواية الحضيني فمع شذوذها وعدم وضوح
سندها ظاهرة في صحة الاقامة مع العلم بعدم اكمال العشرة فحملها على عدم

اشتراط التوالي وبناء هذا الوجه عليه وهن على وهن الرابع ان الاتمام
فيهما لاختصاص مكة بتاثير الاقامة الواقعه فيها فيما بعد السفر اخذا بالنص
السالم من المعارض الناص وهو خروج عن القواعد المقرره والقواعد
المتواترة والاجماع على عدم الفرق بين الاماكن بمجرد الخبر الضعيف من دون
شاهد على ذلك ولا مساعد الخامس تاثير الاقامة قد انتقض بالسفر الناقل
الى القصر وان قصر فلا يعود بعد العود الى محل الاقامة الا بسبب مستانف
والمفروض انتفاؤه وهذا التفصيل مع مخالفته الاجماع والنصوص خلاف
ما دل عليه الحديث من كون المقيم بمنزلة المتوطن فانه يقتضي التسوية بينهما
٦ في السفر القصير والطويل السادس تخصيص الحكم بالاقامة الواقعه بمكة مع
٧ قصر السفر وضعفه معلوم بما ذكر السابع قصر الحديث على مورد المعين وهو
خروج المقيم بمكة الى عرفة بقصد الحج فلو كانت الاقامة بغير مكة او الخروج
الى غير عرفة او اليها لا بقصد الحج لم يؤثر في الاتمام اقتصارا فيما خالف الاصل
٨ على موضع النص والكلام فيه يعرف مما سبق الثامن بناء الحديث بعد تنزيله
على القول بالتخيير مط او مع الرجوع لا ليوم على ان البريد ليس سفرا بعدم
حتم القصر فيه على هذا القول فلا تنتقض به الاقامة كما لا تنتقض بما دونه
فانهما خروج الى ما دون المسافة يتعين القصر فيهما وان اختلف في جواز
القصر وعدمه وضعف هذا الوجه ظ لان حتم القصر ليس من مقومات
السفر ولا من لوازمه التي لا تنفك عنه اذ قد يتحقق مع جواز الاتمام
كما في مواضع التخيير بل مع تعينه كما في كثير السفر والعاصي بسفره والقائلون
بالتخيير في البريد اتفقوا على ان البريد سفر وان لم يتعين فيه القصر و

نصوا

نصوا على ان للمسافة حدين يتعين القصر في احدهما ويتخير بينه وبين الاتمام في
الاخر واستندوا في هذا الى النصوص الواردة بتحديد المسافة بالبريد و
الروايات المصرحة بانه سفر يقصر فيه الصلوة فالخروج اليه خروج الى
المسافة فيكون ناقضا للاقامة ولو قلنا انه خروج الى ما دون المسافة فلا ريب
في انتقاض حكم الاقامة به وان لم ينتقض بما دونه لان التخيير كما ثبت فيه
فقد التعيين الحاصل بالاقامة فيكون رافعا له قطعا ويتوقف عوده في
الموضعين على سبب يتعين معه الاتمام وهو مفقود على ان الظ انتقاض حكم
الاقامة في الخروج الى ما دون المسافة اما مط او حال العود فلا يجب الاتمام
بهما بعد العود من عرفات ولو كان حكم الاقامة باقيا في الخروج الى ما دون
المسافة مط لوجوب الاتمام على الخارج الى منى قبل النفر وبعده وهو خلاف
ما تقتضيه مفهوم الغاية في قوله حتى ينفر فان مدلوله اختصاص الاتمام بما قبل
النفر وبعده كما هو خلاف ما تقتضيه كما هو نص القول بالتفصيل فيجب تخصيص ٩
عموم المنزلة به لتقدم المفهوم الخاص على المنطوق العام كما حقق في محله التاسع
حمل الاحكام الثلثة في قوله عم فاذا خرج الى احزه على التخيير في المواضع الثلثة
مع استحباب القصر في الاول والاتمام في الاخيرين فان التخيير في البريد ومنه
الخروج الى عرفات افضلية القصر احد الاقوال المعتبرة في المسئلة فلا مانع
من تنزيل الحديث عليه في مقام التوجيه ومنى يثبت الخيار للمقيم في عرفة يثبت في
مكة ومنى بعد العود لفقد ما يلزم من سفر يتعين به القصر او قاطع يتعين
به التمام واما استحباب الاتمام بهما فيكفي فيه هذا النص بعد ثبوت التخيير
لاصل مضافا الى شرف المكانين وان الاصل افضلية التمام حيث ثبت
الجواز فيه ان الحديث دل على التسوية بين المقيم والمتوطن في هذه

الاحكام وحكم المتوطن تعيين الاتمام في مكة ومنى فيجب ان يكون ذلك هو
حكم المقيم منهما فلا يتم البناء على التخيير في الجميع العاشر الحمل على الاقامة
المستانفة بعد الرجوع حيث كان الغالب بقاء الحاج بمكة بعد
الحج عشرة ايام واكثر ولا ينافيه قصد الخروج الى منى لان الخروج
الى ما دون المسافة لا يهدم الاقامة فلا يمنع منها العزم عليه من
اول الامر وفيه ان الصحيح عدم صحة الاقامة المصاحبة لنية الخروج
الى ما دون المسافة لمنافاتها التوالي المعتبر فيها كما عرفت ومع ذلك فالا
شكال في الحديث باق لم يندفع لان المقيم انما نزل في منزلة المتوطن
بالاقامة المفروضة فيه وهي الاقامة المتقدمة على خروجه الى عرفات ولا
يرتفع الاشكال في ذلك بفرض اقامة اخرى بعد الرجوع لان
المنزلة غير مترتبة عليها في النص فلا عبارة بها مع ما فيه من التكلف ضائع
لا اشكال لو الوجه الحاسم لمادة الاشكال صرف المنزلة على العموم و
حملها على تنزيل المقيم بمكة بمنزلة اهلها في وجوب الاتمام بها
ما لم يخرج تاكيدا لما افاده صدر الحديث وتفسيرا على ان الاتمام
لهذا القادم على التحتيم والالزام او على المعهود في المواطن الاربعة من
الاستحباب والتخيير فيكون قوله ع فاذا خرج تفصيلا لاحكامه اذا خرج
من مكة وعاد اليها من دون قصد التفريع على ما تقدم ولا يبعد ان يكون
المراد تنزيله منزلة اهل مكة في حكمهم المعروف المنكر في الروايات
من وجوب التقصير في الخروج الى عرفات فلا يكون تاكيدا للحكم
الاول بل تاسيسا وتوطئة لقوله فاذا خرج الى منى وجب عليه

التقصير حتى يترتب عليه ذلك ويختص التفريع به ويكون قوله فاذا زار البيت تفصيلا
لبقية الاحكام من دون تفريع وعلى الوجهين فلا دلالة للحديث على بقاء حكم
الاقامة للخارج الى ما دون المسافة لابتنائه على العموم المتروك واما ان الخروج
الى عرفات سفر موجب للقصر كما هو المقصد فالدلالة عليه ظاهرة على الوجه الثاني
وقد يتوجه عليها المنع على الاول لاحتمال ان يكون الوجه في تقصير المقيم اذا
خرج اليها انتقاض الاقامة بالخروج الى ما دون المسافة مطلقا كما ذهب اليه
الشيخ ومن وافقه فانهم فرضوا المسألة في خروج المقيم بمكة الى عرفة و
صرحوا بوجوب القصر عليه ذاهبا وراجعا وفي المقصد وفرقوا في ذلك
بين المقيم والمتوطن لكن ما ذهبوا اليه من اطلاق القصر خلاف التحقيق فان
الاظهر وجوبه في الرجوع خاصة دون الذهاب والمقصد وبه قال الشهيدان
واكثر المتاخرين وسيأتيك بيان ذلك مشروحا عند الكلام في هذه المسألة
ان شاء الله وعلى هذا تتوجه دلالة الحديث على ان الخروج الى عرفات سفر يوجب القصر
حيث لم يفرق فيه بين حالتي الرجوع وغيره بل كاد يكون نصا في تقصير المقيم
ذاهبا ولو كان الوجه فيه الخروج الى ما دون المسافة لوجب التفصيل وبما
فصلناه تبين دلالة الحديث على ان الخروج من مكة الى عرفة سفر يجب القصر
به على المتوطن والمقيم سواء اريد بالمنزلة فيه العموم او الخصوص بالمعنى الاول
او الثاني وهذا هو محل الحاجة الى الرواية هنا واما ما تضمنته من اتمام المقيم
اذا رجع الى مكة فالوجه فيه ان مكة من مواطن التخيير والاتمام فيها هو الافضل
فيحمل الامر به على الاستحباب او الوجوب التخييري ولا يتوجه عليه ما سبق من
الايراد لابتنائه على عموم المنزلة والمفروض صرفها عن العموم او الاتمام

بمنى اذا عاد فهو محمول على التقية كما يلوح من صحيحة علي بن مهزيار المتقدم و
يظهر ويتضح مما رواه الكليني في الحسن على الاصح عن زرارة عن ابي عبد الله ع قال حج
النبي ص فاقام بمنى ثلثا يصلي ركعتين ثم صنع ذلك ابو بكر ثم صنع ذلك
عمر ثم صنع ذلك عثمان ست سنين ثم اكملها عثمان اربعا فصلى الظهر اربعا ثم
تمارض ليشد بذلك بدعه فقال للمؤذن اذهب الى علي ع فقل له فليصل بالناس
العصر فاتى المؤذن عليا ع فقال ان امير المؤمنين عثمن يامرك ان تصلي بالناس
العصر فقال اذن لا اصلي الا ركعتين كما صلى رسول الله ص فذهب المؤذن فاخبر
عثمن بما قال علي ع فقال اذهب اليه فقل له انك لست من هذا في شيء اذهب فصل كما تؤمر فقال علي ع لا والله لا افعل
فخرج عثمان فصلى بهم اربعا فلما كان في خلافة معوية واجتمع الناس عليه وقتل
امير المؤمنين ع حج معوية فصلى بمنى بالناس ركعتين الظهر ثم سلم فنظرت بنو امية
بعضهم الى بعض وثقيف ومن كان من شيعة عثمان ثم قالوا قد قضى على صاحبكم
وخالف واشمت به عدوه فقاموا ودخلوا عليه فقالوا اتدري ما صنعت ما زدت
على ان قضيت على صاحبنا واشمت به عدوه ورغبت عن صنيعه وسنته فقال ويلكم
ويلكم اما علمتم ان رسول الله ص صلى في هذا المكان ركعتين وابو بكر وعمر وعثمان
فصلى صاحبكم ست كذلك فتامروني ان ادع سنة رسول الله ص وما صنع ابو بكر
وعمر وعثمان قبل ان يحدث فقالوا لا والله ما نرضى عنك الا بذلك فقال
فاقبلوا فاني مشفعكم وراجع الى سنة صاحبكم فصلى العصر اربعا فلم تزل
الخلفاء والامراء على ذلك الى اليوم وقد اورد الجمهور في صحاحهم وغيرها انكار
الصحابة على عثمان في ذلك والاعتذار عنه فاخرج البخاري ومسلم

النسائي وابي داود عن ابي مسعود انه قيل له صلى عثمن بمنى اربع ركعات فقال
اني صليت مع النبي ص ركعتين ومع ابي بكر وعمر ركعتين ثم تفرقت بكم الطرق
فيا ليت حظي من اربع ركعات ركعتان متقبلتان في رواية اخرى عنه انه
صلى اربعا فقيل له عبت على عثمان ثم صليت اربعا قال الخلاف شر واخرج
البخاري ومسلم وغيرهما عن ابن عمر قال صلى رسول الله ص بمنى ركعتين وابو بكر
وعمر وعثمان صدرا من خلافته ثم انه بعد صلى اربعا فكان عمر اذا صلى مع
الامام صلى اربعا فانكر الناس فقال ايها الناس اني تاهلت بمكة منذ قدمت واني
سمعت رسول الله ص قال من تاهل في بلد فليصل صلوة المقيم فهذا ما اعتذر به لنفسه
واعتذر عنه اصحابه تارة بانه اتخذ الاموال بالطائف واراد ان يقيم بها
فصلى بمنى اربع ركعات واخرى انه صلى اربعا لانه اجمع على الاقامة بعد
الحج وقال بعضهم انه انما اتم من اجل الاعراب كثروا فصلى اربعا ليعلمهم
ان الصلوة اربع ولا يمنع من حمل الاتمام على التقية ما تضمنته هذه الاخبار
من الانكار والاعتذار الدالين على شهرة خلافه عندهم فان التقية كما
يكون من قول الفقهاء وارباب المذاهب فقد يكون من عمل ذوي الشوكة
من الخلفاء والامراء وهي هنا من الثاني دون الاول ولا مخالفة بعض اجزاء
الحديث عليه العامة فتوى وعملا اذ لا ينحصر وجه التقية في حضور اهل
الخلاف في مجلس الخطاب بل الغالب فيها الخوف على السائل او السامع حال العمل
لاتحاد الراوي في روايتي زرارة فانه قد روى الثانية عن الصادق ع زوال
الخوف الذي كان عند رواية الاولى عن ابيه ولو انعكس الامر لاشكل الحمل والمستفاد من الحديثين

المروية من الطرفين تعيين القصر في السفر ومساواة منى لغيرها في الحكم فيدل
على بطلان القول بالتخيير في مطلق السفر كما ذهب اليه بعض الجمهور واختصاص
مكة وبين مواضع الحرم بالتخيير واستحباب التمام والاولى الاتمام البنية بمنى ولم يمنع
منه امير المؤمنين ع ولم يثبت بذلك ما يذكر طعن على عثمان ومن تابعه على
ومنه يعلم ان المراد بالحرمين في روايات التخيير خصوص البلدتين مكة والمدينة
لا المعنى الاعم وقد تمسك بعض الاصحاب بصحيحة زرارة في جملة احاديث هذا
الباب واحتج بها على ان الخروج الى عرفات سفر موجب للقصر وهو غريب
اذ لم يجر لعرفات ذكر في الحديث وفهمه من التقصير بمنى فرع على استناده الى سفر
متجدد من مكة وليس كذلك بل انما هو لاجل السفر الطويل المنتهي اليها كما علم
ما تقدم ولا يذهب عليك بانه قد وقع في نسخ التهذيب اختلاف في متن الحديث الاول
وهو قوله ع من قدم الى مكة قبل التروية بعشرة ايام ففي بعض النسخ مكان قبل
بعد الرؤية والمراد رؤية الهلال من ذي الحجة وفي بعضها بعد الرؤية وكأنه
تصحيف من الناسخ للرواية فان المعنى المقصود من الكلام لا يتوقف على
تاخر التروية بعشرة ايام وعلى النسختين فالوجه في اتمام الصلوة بمكة
ولانه اهل القادم لقوات الحج بقدومه كذلك تقيم في مكة حولا ليقضي ما
فاته في القابل فكان الاتمام عليه واجبا لتحقق الاقامة الموجبة للتمام في
ضمن العام واما انه بمنزلة اهل مكة فهو اما لحصول هذه الاقامة فيرجع
المعنى على النسخة الاولى ويجوز الكلام فيهما حرفا بحرف او لتحقق المجاورة
الناقلة الى حكم اهل مكة بعد انقضاء الحول على القول بحصولها بالسنة كما

دل

دل عليه اكثر الاخبار الواردة في تحديد المجاورة ويرجح هذا الاحتمال
كثرة الروايات الدالة نصا وظاهرا على ثبوت المنزلة المجاورة واحتمال العموم
فيهما كما نص عليه ره وغيره فيصح تفريع الاحكام الثلثة المفصلة على
ذلك ويسلم الحديث من الاشكال المتقدم لكن يرجح الاول ظهور الحديث في
المنزلة للقادم بمجرد القدوم من دون توقف على الحول واشتمال الحول بالمعلوم
بيت اعتبار على النسختين خصوصا الاخيرة وان الظاهر انتقال المجاور
الى الحكم الحاضر بمضي سنتين او اكثر كما عليه اكثر الاصحاب للاصل والصحيحين
مع حمل ما دل على الاول على التقية او غيرها وعلى هذا يبقى القادم
على حكم النائي من وجوب التمتع وعدم الانتقال الى القران والافراد
فيجب عليه الخروج الى الميقات في القابل للعمرة ويتجدد له بذلك سفر قبل
الخروج الى عرفة للحج لان ادنى المواقيت مرحلتان من مكة فلو فرض اتصاله
بالخروج الى عرفة من دون الاقامة بينهما اوجب التقصير فيه وان لم يبلغ حد المسافة
لاتصال الخروج فالوجه في الاستدلال اطلاق الحكم بالقصر فيه المتناول للصورتين
الاتصال والانفصال ولا وجه للثاني لان الخروج الى عرفة فيكون سفرا موجبا
للقصر وقد ظهر مما تقرر دلالة الرواية على ذلك على جميع الوجوه والنسخ ويلزمه
عدم اشتراط الرجوع ليومه بالبيان المتقدم فهذا ما اقتضاه المقام من
الكلام في هذه الرواية واما الرواية الاخرى فهي ما رواه الشيخ في يب
في باب الصلوة في السفينة من ابواب الزيادات في الصحيح عن ابي ولاد قال
قلت لابي عبد الله ع اني خرجت من الكوفة في سفينة الى قصر ابن هبيرة
وهو من الكوفة على نحو من عشرين فرسخا في الماء فسرت يومي ذلك

اقصر الصلوة ثم بدا لي في الليل الرجوع الى الكوفة فلم ادر اصلي في رجوعي بتقصير
ام بتمام وكيف كان ينبغي ان اصنع فقال ان كنت سرت في يومك الذي
خرجت فيه بريدا فكان عليك حين رجعت ان تصلي بالتقصير لانك كنت
مسافرا الى ان تصير الى منزلك قال وان كنت لم تسر في يومك الذي خرجت فيه
بريدا فان عليك ان تقضي كل صلوة صليتها في يومك ذلك بالتقصير بتمام من
قبل ان تريم من مكانك ذلك لانك لم تبلغ الموضع الذي يجوز فيه التقصير حتى
رجعت فوجب عليك قضاء ما قصرت وعليك اذا رجعت ان تتم الصلوة حتى تصير
الى منزلك وفي الرواية دلالة على اعتبار المنزل في الرجوع وهو محمول على
التوسع فيه كما مر في احاديث هذا النوع وعلى وجوب قضاء ما صلاه المسافر
قصرا اذا رجع عن نية السفر ولم يتحقق له ما يوجب القصر وان القضاء يجب
على الفور وان كانت الفائتة متعددة على الظاهر من تعلق قوله من قبل ان
تريم بقوله تقضي لا بقوله صليتها والقول بوجوب القضاء شاذ بل
قيل انه لا قائل به وفي النص الوارد في مثله تمت صلوته ولا يعيد فيجب حمله على
الندب ويسقط به الدلالة على وجوبه فورا لامتناع ارادة وجوب القيد من
دون وجوب المقيد وظاهر الرواية عدم اشتراط الرجوع ليومه في البريد
لان الرجوع في قول السائل ثم بدا لي في الليل الرجوع الى الكوفة لا
تقييد فيه باليوم ولا بالليل الداخل فيه على اوسع معانيه وهو مجموع
اليوم والليلة بناء على ما هو الظاهر من تعلق قوله في الليل بالفعل المقدم عليه
وهو بدا دون الرجوع المتاخر فان تعلقه بالفعل انما يقتضي وقوع
العدول عن النية الاولى في الليل وحصول العزم فيه على الرجوع من دون
تعيين كونه فيه او في غيره فيحتمل ان يكون مريدا للاول والثاني او مترددا

بينهما

بينهما لجواز انفكاك المراد عن الارادة بمعنى العزم كما هو الغالب مع
احتمال تاخر العزم الى اخر الليل فيتصل به الرجوع في النهار وقد ترك
الاستفصال عن ذلك مع قيام الاحتمال وهو كما تقرر في محله يفيد العموم
في المقال فيدل على وجوب القصر في الرجوع وان لم يقع ليلا فلا يكون
الرجوع ليومه شرطا وان فسر اليوم بالمجموع ولو اريد به بياض النهار
او مقدار اليوم والليلة او اريد الرجوع في الحديث الا اخذ فيه دل الحديث
على عدم الاشتراط وان علق الظرف بالرجوع وايضا فالظاهر من قوله
فان عليك ان تقضي كل صلوة صليتها في يومك ذلك انه قد صلى في يوم
ذلك جميع الصلوات المقصورة حتى العشاء وكذا من قول السائل فسرت
ذلك اقصر الصلوة ثم بدا لي في الليل الرجوع فيكون قوله فلم ادر اصلي في
رجوعي ام بتمام سؤالا عن المقصورة الواقعة في الرجوع بعد ذلك اليوم
فلا يكون راجعا ليومه هذا اذا كان سفره من اول النهار كما هو الغالب
والظاهر من قوله فسرت يومي ذلك وكذا لو كان قبل الزوال ولو بقليل حتى
يكون رجوعه الى بلده لو رجع ليومه قبل الزوال من اليوم الثاني وربما
احتمل ان يكون سافر بعد الزوال واخر صلوة الظهر والعصر حتى صلاهما
في الطريق ثم اراد الرجوع ليومه فسئل عن الظهرين اذا دخل وقتهما في الرجوع
ولم يرد تاخيرها الى البلد فيه بعد من وجوه والمقصود ظهور الرواية في عدم
الرجوع ليومه فلا ينافيها الا احتمال البعيد وقد يقال ان قوله ع من قبل
ان تريم من مكانك ذلك اذا كان مسوقا للدلالة على فورية القضاء
وجوبا او ندبا لم يستقم الا على قصد المسارعة في الرجوع اذ مع اللبث او
التردد لا يصلح الكلام لافادة الفورية فان المراد بالمكان فيه محل العدول

مط كما يدل عليه الاشارة في قوله من مكانك ذلك لا خصوص المحل الشخصي
الذي قد حل فيه السائل حتى يفهم الفورية من ايجاب القضاء قبل ان يريم
منه فلا بد من بنائه على المسارعة في الرجوع حتى يكون ايجاب القضاء قبل
الانتقال دليلا على فوريته فيكون راجعا ليومه وهو ظ حال السائل
ان لم يكن ذكره ظ سؤاله وبه يسلم الحديث الصحيح من مخالفة المشهور
بل ربما دل عليه بتدقيق النظر فانه عم قد اشترط في التقصير حال
الرجوع ان يكون قد سار في يوم الذي خرج فيه بريدا واوجب
الاتمام اذا كان سيره في يوم ذلك دون البريد واشتراط الذهاب
في اليوم يستلزم اشتراط الرجوع فيه لان اشتراط الذهاب وحده دون
الاياب خلاف الاجماع وفيه ان هذا الكلام على تقدير كونه مسوقا لفورية القضاء
انما يقتضي المسارعة في الانتقال من محل العدول فان مدلوله على هذا
التقدير وجوب القضاء قبل ان يريم من ذلك المحل اي يبرح عنه و
ينتقل وفهم الفورية من ذلك انما يتوقف على المسارعة المذكورة لا المسارعة
في الرجوع بمعنى قطع مسافة الرجوع بسرعة بخلاف الرجوع لليوم فانه لا
يكون الا بالمسارعة في الانتقال والرجوع معا اذ لو سارع في الانتقال
وابطأ في الرجوع لم يرجع ليومه وكذا لو ابطأ في الانتقال وسارع في الرجوع
والابطاء في الرجوع مع الاسراع في الانتقال ربما كان لوجود مانع من
عوائق السفر عوارض السفر او لعدم المقتضي اذا لم يكن عدوله عن سفره
لفوات امر ضروري من ضروريات البلد فلا يلزم من فرض المسارعة في الا

نتقال

الانتقال ربما كان لوجود مانع من عوائق لتصحيح الفورية حصول المسارعة
في الرجوع حتى يكون راجعا ليومه بل لا يلزم الرجوع لليوم وان فرض الاسراع
فيهما الا اذا كان خروجه للسفر بعد الزوال او عدوله عنه في اول الليل فلو
كان الخروج اول النهار والعدول اخر النهار لم يتأت الرجوع لليوم و
ان خرج من فوره وجد في السير ولما كان الظ من الحديث عدم الرجوع
لليوم كما بيناه وجب ان يكون الوجه فيه هذا والابطاء في الرجوع وان
لزم البناء على المسارعة والانتقال لتصحيح الفورية واما الاستدلال باشتراط
الذهاب في اليوم على اشتراط الرجوع فيه فيضعف مع وضوح الحديث في
خلافه ان السائل قد فرض وقوع السير الذهابي تماما في يوم واحد كما
دل عليه قوله قدرت يومي ذلك اقصر الصلوة مشيرا في ذلك الى يوم الخروج
المدلول عليه بالكلام الاول وهذا يوهن دلالة المفهوم على اشتراط
وقوع الذهاب في ذلك اليوم لاحتمال ان يكون التقييد به في الجواب تبعا
للقيد الواقع في السؤال وان لم يكن شرطا في الحكم كما هو الظ والمراد
ان سيره في ذلك اليوم المفروض اذ كان بريدا وجب القصر والا وجب
التمام فلا يتم التقريب وقد تبين بما قلناه ان لا دلالة في الحديث على اشتراط
الرجوع لليوم ولا على تحققه في هذا الفرض وان الظ منه نفي اشتراط ذلك
ولهذا الاعتبار كان من جملة احاديث هذا القسم واما اصل الرجوع
فتحققه في هذا الفرض وان الظ منه نفي اشتراط ذلك معلوم وعليه
بناء السؤال والجواب وقد دل الجواب على وجوب القصر فيه اذا كان الذهاب
بريدا وهنا يحتمل التلفيق بين بريدي الذهاب والاياب والاكتفاء
بالبريد الواقع في الذهاب ولا قطع لاحد الاحتمالين من نفس الحديث

وادعى صاحب الوافي انه صريح في الاول وهو غريب فان اقصى ما دل عليه وجوب
التقصير في هذا الفرض المشتمل على الرجوع واما ان الرجوع شرط فيه فلا
الا ان يستعان عليه بدليل من خارج وهو خلاف ما ادعاه من دلالة
الحديث عليه وصراحته فيه او يبني على دلالته على اشتراط الرجوع ليومه بالا
اعتبار للتقدم وهو مع ما فيه كما عرفت مخالف لما ذهب اليه من الاكتفاء
بالرجوع مط وكانه فهم ذلك من التعرض للنقصان في قصد الذهاب اذ لولا
قصد التلفيق به لفصل في الاياب وفيه ان الذهاب اذا كان بريدا كان
التقصير في الاياب مستندا اليه على تقدير الاكتفاء بسبق تحقق السفر به
وكون الاياب ح زيادة لا تأثير لها في الحكم فلا ينبغي التفصيل فيه بتقدير
الاكتفاء بسبق تحقق او بناء الحديث على اتحاد طريقي الذهاب والاياب
سواء اريد به التلفيق او الاكتفاء اذ لو كان الذهاب بريدا والاياب
دون البريد لم يكمل البريدان بالمجموع فلا يتم اطلاق الحكم بالنقص
على الاول ولو نقص الذهاب عن البريد دون الاياب فقد وجد البريد
في الاياب فلا يصح اطلاق الاتمام على الثاني بل لا يصح على الوجهين بناء على
احتمال بلوغ الاياب وحده بريدين او ثبوت التلفيق بما دون البريد و
ما فوق البريد وعلى كل حال فالاتحاد لا بد منه في تصحيح الحديث وليس
المراد به اتحاد الطريقين على الحقيقة لامتناع ذلك في العادة بل اتحادهما
عرفا وان اختلفت المسافة الشخصية لسلوكه فيهما لكن مع العلم بعدم
الاختلاف المؤثر بان يعلم بلوغ المسافة بريدا في جميع انحاء المسلوك
او نقصانها عنه ومع فرض الاتحاد بهذا المعنى يصح البناء على كل من
التلفيق لكنه على التلفيق ملحوظ في القصر والاتمام معا والتعليق على

بريد

بريد الذهاب فيهما وجودا وعدما تعليق على احد جزئي السبب الكاشف
عن الاخر بخلاف الاكتفاء فانه انما يحتاج الى اعتبار الاتحاد في الاتمام
خاصة دون القصر لاستقلال بريد الذهاب في التقصير وعدم تأثير
بريد الاياب فيه لا بالاستقلال ولا بالانضمام ومنه يعلم رجحان الاكتفاء
بالاستقلال الظ من التعليق ولو في احد الحكمين ورجحان التلفيق بتوافق
القرينتين في التعليق على نهج واحد ولو على جزء السبب هذا اذا التفتنا
الى الاحتمال البعيد او اجزنا التلفيق مع نقصان احد الجهتين عن البريد
والا استقل النفي بالسببية على التلفيق كما استقل الاثبات على الاكتفاء وعلى
التقديرين فالوجهان متقاربان بالنظر الى الاعتبارين المذكورين والترجيح
للاكتفاء لان استقلال السبب اولى بالرعاية من غيره والاستقلال في
جانب الاثبات اظهر من النفي ويدل على ارادة الاكتفاء بالبريد مضافا الى
ذلك قوله عم في تعليل وجوب القصر في الرجوع اذا كان الذهاب بريدا
لانك كنت مسافرا الى ان تصير الى منزلك فان الظ منه تحقق السفر ببريد
الذهاب لا بمجموع البريدين والمعنى انك مسافر بالبريد الذي قطعته
في ذهابك فانت مسافر به الى ان تصير الى منزلك القاطع لسفرك وانما كان
كذلك لان الظ اعتبار المضي والاستقبال في الفعلين بالقياس الى حال
الرجوع لا حال السؤال والا لكان المناسب ان يقال الى ان صرت الى منزلك
لتقدم الفعلين معا على هذه الحال ولان المعلل بدلالة السؤال والجواب
هو وجوب القصر حال الرجوع فالعلة فيه هو السفر المتقدم عليه لا
على وقت السؤال وايضا لو حمل الكلام على التلفيق لكان المعنى لانك كنت مسافرا

بمجموع البريدين الى ان تصير الى منزلك فالخلل فيه ظ لان المجموع انما يتحقق
بالوصول الى المنزل فلا يكون مسافرا بالمجموع الى ان تصل اليه ولا يمكن الحمل
على العزم لانتفاء العزم على المجموع حال الرجوع بل انتفاء العزم
على السفر به في شئ من الاحوال وانما جعلنا قوله الى ان تصير غاية للسفر
المقدر في المذكور بناء على ارادة الزمان من الفعلين واعتباره بالنسبة
الى حال الرجوع كما هو الظ فلو جرّد الفعلان عن الزمان او الثاني منهما
وقيد الاول بحال السؤال كان السفر الحاصل بالبريد منتهيا الى العزم ورده
الى المنزل من غير حاجة الى التقدير وعلى التقادير فمدلول الكلام حصول السفر
بالبريد الواحد او بمجموع البريدين ويشهد لذلك الظ انه ع علل قضاء الصلوة
اذا كان سيره ذاهبا دون البريد بانه لم يبلغ الموضع الذي يكون فيه التقصير
حتى يرجع ومعلوم ان جواز القصر بمعنى الاطلاق والرخصة لا يتوقف على
البريد بل يحصل له ببلوغ حد الترخص فالمراد انه لم يبلغ البريد الذي بمضي فيه
التقصير ولا يقضي فتكون المسافة محدودة به والا لثبت فيه القضاء كما ثبت
فيما دونه لان حكم ما دون المسافة واحد لا اختلاف ولا فرق في ذلك
بين ان يكون القضاء واجبا او مندوبا بل الندب ابين في المط فان
مقتضاه عدم شرعية القضاء في البريد بخلاف الوجوب ولقائل ان يقول
ان الحديث بهذا التقليل والتعليل الذي فيه لم يبق فيه مجال التلفيق لصراحته
بها نصا في الاكتفاء بالبريد الواحد كما ظهر مما ذكر في بيانهما
وهو مع كونه خلاف ما سبق من الاحتمال يقتضي خروج الحديث عن هذا

القسم

القسم وان دل على عدم اشتراط الرجوع ليومه فان المراد نفي اشتراط
هذا الرجوع مع ثبوت اصله ولو بدليل اخر وصراحته في الاكتفاء تمنع من
ذلك وايضا فالمستفاد من الاخبار وكلام الاصحاب اشتراط الترخص بقصد
الرجوع من اول الامر بحيث يكون مقارنا للخروج فانهم اناطوا القصر في البريد
بقصد الرجوع والمعقول منه قصده في تلك الحال وهو المنساق من قولهم بريدا
ذاهبا وبريدا جائيا حيث علق الحكم على ارادة الرجوع عند الخروج من
المنزل وقصد الرجوع بهذا المعنى منتف هنا فان السائل قد كان قاصدا
للمسافة الامتدادية في طريق النهروان ثم لما بدا له عن ذلك قصد الرجوع الى بلده فكان
قصده متاخرا عن خروجه فلم يثبت به الترخص لان القصد المعتبر فيه غير متحقق
والمتحقق فيه غير معتبر وقد ذكر الاصحاب في مسئلة منتظر الرفقة انه اذا قطع
مسافة وجب عليه القصر والا وجب التمام وصرح منهم باشتراط الثمانية في
التقصير وهو المراد من كلام الباقين لان الاربعة ليست مسافة عندهم والثمانية
الملفقة لا تنتهي الا بانتهاء الى البلد فيمتنع اناطة القصر بها ومعلوم ان ناوي
الرجوع كالمتردد فانهما من باب واحد وفي نحو وعد وكره وكرى وجزم
الامام بقصد الرجوع كالمتردد وحكى الشهيد في بعض حواشيه عن
شيخه عميد الدين طاب ثراه القول بذلك والاستدلال عليه بفوات الشرط و
اصالة التمام وعلله المحقق الكركي ببطلان العزم الاول وفقد ما يقع
عن حصول الثاني وبالجملة فالمتحصل من النصوص ومن عبارات الاصحاب في اصل
المسئلة ومسئلتي الراجع ومنتظر الرفقة عدم الاعتداد بالتلفيق اذا لم يكن مقصدا
حال الرجوع فما دل عليه الحديث من وجوب القصر بعد قطع البريد الخالي

و... قول الرضا ع في رواية صفوان ولو انه خرج من منزله يريد النهروان ذاهبا وجائيا

عن قصد الرجوع لا يتم على التلفيق سواء اعتبر الرجوع في اليوم اولا وانما
يصح على الاكتفاء بالبريد لحصول الشرط على هذا التقدير دون غيره والجواب
من وجهين احدهما ان هذا السائل في خروجه من الكوفة الى قصر ابن هبيرة
قد كان عازما على المسافة الامتدادية ما بين البلد والمقصد وعلى المسافة الملفقة
من البلد الى البلد ولما بدا له في الرجوع قبل الثمانية كما هو الظ بطل الشرط
الاول وبقي الثاني مكان مسافرا به الى ان يصير الى منزله ولتوضيح ذلك بيان
امور وان سبق التنبيه على بعضها الاول ان المعتبر في قصد الثمانية امتدادية كانت
ام ملفقة هو قصدها مط لا بشرط الزيادة ولا بشرط عدمها فلو قصد الزائد لم
يكن قصده مقوما لسفره ولو عدل عنه لم يكن عدوله قادحا فيه بل كان مسافرا
بالثمانية المقصودة في ضمن المسافة المعدول عنها وان كانت ملفقة وهو موضع و
وفاق الثاني ان كلا من المسافة الامتدادية والملفقة سبب مستقل للقصد و
السببان قد يفترقان وقد يجتمعان كما هو شان الاسباب الشرعية فانها معرفات
لا مؤثرات فاذا اجتمعا واستمر العزم عليهما استند القصر الى كل منهما واذا
بطل احدهما بعروض ما يبطله في الاثناء بقي الاخر وثبت القصر به كما لو اختص
القصد به ابتداء لاستقلاله بالسببية كما قلناه واجتماع السببين على
القول بعدم اشتراط الرجوع اذ لا حد للتلفيق على هذا القول باشتراط الرجوع
ليومه فلا بد من امكان قطع الجميع في يوم واحد فلو امتنع لم يحصل التلفيق
وان امكن الرجوع فيه بعد العدول عن المقصد او قيل بناء على اشتراط
مقارنة النية للخروج كما تقدم الثالث تبطل المسافة الامتدادية بتغيير النية
قبل اكمال الثمانية وان كملت الاربع بخلاف الملفقة فانها تبقى اذا اكملها الا اذا نوى

القطع

القاطع نخ

القطع فتبطل بعدم بقاء العزم على الرجوع فلو قصد ثمانية فراسخ ذاهبا و
ثمانية جائيا واكمل اربعة ثم قصد الرجوع بطلت الامتدادية وبقيت الملفقة
وبه تظهر ثمرة التلفيق مع قصد المسافة في الذهاب وقد ينعكس الامر كما لو عزم في
اثناء الثمانية ان يقيم في المقصد عشرة فتبطل الملفقة دون الامتدادية فان
لتخلف ثابت من احد الجانبين بالعزم المنافي لاحدهما دون الاخر وان اجتمعا
في حال الخروج الرابع انه ع حكم على هذا السائل في سؤال المذكور بالقصر في
الرجوع اذا قطع بريدا في ذهابه وليس ذلك لكون البريد محصلا للمسافة لا
دلالة المانعة منه ولا لحصول الثمانية في الذهاب والا لما ناط القصر بالاربعة
ولا للعدول عن الثمانية الذهابية الى الملفقة بناء على عدم حصول التلفيق با
لقصد المتاخر فانحصر ان يكون الوجه بقاء العزم على المسافة الملفقة من البلد
وعدم بطلانه بفسخ العزم عن الذهاب الى المقصد لبقاء القصد الذي
يقوم به التلفيق وهو مجموع بريدي الذهاب والاياب مع حصول قصده
اولا في المسافة المعدول عنها وهي نحو من عشرين فرسخا ذاهبا وعشرين جائيا
كما علم من السؤال ويلزم منه عدم اشتراط الرجوع ليومه لظهور عدم ارادة
قطع الاربعين في يوم واحد ولا ما دون ذلك مما يحصل به التلفيق هنا كا
الاربعة والعشرين مع اللبث في المقصد بقدر الحاجة الداعية اليه بل
عدم تاتي قصد هذا المقدار فيما لا يدخل تحت الاختيار كسير السفن فقد
ظهر بهذا التحقيق انطباق الحديث على التلفيق ووضوحه في نفي اشتراط الرجوع
ليومه اذا اعتبرنا مقارنة النية لتوقفها على هذا الوجه المستلزم لنفي هذا الشرط
ولا يقدح في ذلك احتمال عزم السائل على الاقامة في المقصد ووجود وطن له فيه مع

ترك الاستفصال عنه في الجواب فلان ذلك مع كونه خلاف الظاهر من حال المسافرين
والغالب في منازل السفر لابد من البناء على انتفائه في فرض السؤال لان توجيه
الحديث مع اشتراط اصطحاب النية لا يمكن الا بذلك فتعين الحمل عليه وان
لم يكن السؤال نصا فيه ولا ينافي هذا الوجه شيء من التعليلين اما الاول
فلان المراد ثبوت السفر بالمسافة الملفقة واستمرار العزم عليها من البلد
الى البلد ولا ريب في حصولهما هنا مع فرض عدم القاطع كما عرفت واما
الثاني فلان المعنى عدم بلوغ الموضع الذي يمضي فيه القصر وهو بريد
فانه وان لم يكن مسافة بنفسه الا ان المسافة تحصل به بواسطة العود المقصود
وثانيهما منع توقف التلفيق على قصد الرجوع من اول الامر فان الشيخ حكم
في النهاية بوجوب القصر على منتظر الرفقة اذا قطع اربعة فراسخ ما لم ينو
على مقام عشرة ايام او يمضي عليه ثلاثون يوما مترددا وحكى العلامة في المختلف
القول بذلك عنه وعن ابن البراج ونظر منه الشهيد في بعض حواشيه الميل
اليه بل القول به وهو قول كثير من المتاخرين النافين لاشتراط الرجوع ليومه
بل الظاهر اجماع اصحاب هذا القول ويدل عليه من الاخبار المتقدم روايتا
المروزي واسحق بن عمار المذكورتان في الكافي حيث اطلق فيهما القصر في الرجوع
اذا كان بريدا بعد ان اقام بها من دون فرق بين تخلل القاطع في المقصد وعدمه ولو
كان القصر للتلفيق المقصود اولا لاختص بالثاني ومثلهما هذا الحديث بعد تنزيله
على التلفيق والقصر في هذه المسئلة مع دلالة ظاهر النصوص عليه مطابق للاصل
وقواعد الاصحاب في القصد المعتبر في السفر لان القصد قد وجب في الخروج الى
المسافة المقصودة اولا وان كان مراعى فيستصحب بعدكم ولعدم ناقض بحكم المزيل

العلم

العلم به منتف بعد الاربعة والمعتبر عندهم في القصد هو قصد المسافة النوعية
مع استمرار العزم عليها وهما حاصلان وان تغيرت الخصوصية المقصودة
ابتداء فانما تغيرها انما يقدح لو كان الشرط قصد المسافة الشخصية مع
استدامة العزم على تلك الخصوصية وليس كذلك ولذا كان القصر واجبا على
من قصد المسافة الشخصية مع استدامة العزم على تلك الخصوصية
مترددا بين افرادها حال الخروج وكذا على من قصد مسافة معينة ثم
عدل عنها او تردد بينها وبين غيرها في الاثناء مع اتحاد المقصد او
اختلافه اذا كان قدر المسافة حاصلا في الجميع وربما احتمل شيخنا الشهيد
الثاني في روض الجنان ونتائج الافكار اعتبار المسافة الشخصية لكن
استظهر الاكتفاء بالنوعية وهو الحق الذي لا محيد عنه ومقتضى ذلك وجوب
القصر اذا خرج مترددا بين المسافة الامتدادية والملفقة وكذا لو قصد
احدهما ثم تردد وعدل الى الاخرى من غير فرق بين بناء الاقوى على الاضعف
والاضعف على الاقوى لوجود العلة المطردة في الكل وهو وجود المسافة
النوعية المقصودة في الجملة ولو وجب الاتمام في العدول من الامتدادية
الى الملفقة لكان ذلك اما لاشتراط المسافة الشخصية او لاعتبار
التماثل بين افراد المسافة على ان يكون المراد بالنوعية ما قابل الجنسية
فيثبت القصر اذا عدل من الامتدادية او الملفقة الى مثلها الا اذا عدل
من احدهما الى الاخرى او للتاثير العدول من الامتدادية الى الملفقة خاصة
بخلاف العكس والاول والثاني باطلان بالاجماع وكذا الثالث لعدم تعقل الفرق
بين صورتي الاصل والعكس مع اختصاص الاولى بوجود النص و

بثبوت القصر قبل العدول بالاجماع بخلاف الثانية فالواجب نفي التعيين
مطلقا والاكتفاء بمطلق المسافة والعزم عليه كيفما اتفق وبه يثبت القصر في
صورة السؤال لتوجه القصد الى المطلق في ضمن المسافة الامتدادية المقصودة
اولا وبقاؤه بعد العدول بالرجوع المقصود اخيرا فان الكلي محفوظ في
ضمن افراده متماثلة كانت او مختلفة وبذلك يصح التعليل الاول في الحديث
بحمله على ثبوت السفر بالامر الكلي البالغ الى الاخر واما الثاني فالمراد به
العلم بحصول المسافة في ايجاب القصر وان لم يكن مسافة بنفسه فالتعليلان لا ينافيان
الحمل على التلفيق ولا ينافيه ايضا ظهور الاخبار وكلام الاصحاب في اشتراط العزم
على الرجوع من اول الامر فان مورده قاصد الاربعة ولا ريب ان ذكر شرط
في حقه وهذا لا يمنع من ثبوت القصر لقاصد الثمانية اذا عرض له التردد او
العزم على الرجوع بعد قطع الاربعة ولا يدل على وجوب الاتمام عليه بشيء من الدلالات
واما ما ذكروه في منتظر الرفقة من عدم جواز القصر له الا بعد قطع المسافة فالظاهر
ان الوجه فيه كما اشرنا اليه سابقا انهم ذهبوا اليه من اشتراط الرجوع ليومه
حيث انهم من اصحاب هذا القول والرجوع لليوم لا يكاد يتحقق مع التردد و
الانتظار الا نادرا كما لو قدر زمن الانتظار بما يمكن معه العزم على ذلك
ولا ريب في ندرته فينزل اطلاق كلامهم على الغالب من انتفاء هذا الشرط بل
يبعد تنزيل ما قيل في قاصد الرجوع على ذلك فانه يقع الخلاف فيهما الا من
القليل الذي لا يقبل كلامه هذا التاويل ويدل على وجوب تاويل ما قالوه
بذلك تحقق العزم على الرجوع من اول الامر في اكثر الصور فان الغالب على المسافرين

قصد

قصد الاقامة في المنزل والغالب في منازل السفر عدم اشتمالها على الوطن القاطع
له ومع انتفاء الامرين يكون الرجوع مقصودا حال الخروج والعزم عليه
حاصلا من اول الامر فلا يكون الا تمام لعدم مقارنة النية بل لعدم الرجوع
لليوم وتحقيق القول في هذين الفرعين ان من قصد ثمانية فراسخ فصاعدا
لا يخلو اما ان يقصد الرجوع من دون قاطع ام لا وعلى الاول ينبغي القطع بالقصر
بعد العدول وقطع الاربعة لحصول السفر بقصد المسافة الملفقة من البلد
الى البلد حال الخروج وبقاء العزم عليه الى ان ينتهي الى البلد ولا يعد
فيه بطلان السبب الظاهر وهو قصد المسافة الامتدادية بتغير النية لوجود
السبب الاخر لعدم الالتفات الى هذا السبب غالبا لوجود ما هو ابين منه
هو قصد المسافة في الانتهاء حال الخروج لان المسافر يعلم من نفسه في تلك الحال
انه عازم على الانتهاء الى المقصد وعلى الرجوع منه الى البلد وبه يتحقق هذا
السبب الذي هو قصد التلفيق فانه منوط بالعلم وعدم الالتفات انما ينافي
الثاني لا الاول ولا عدم بقاء العزم على خصوص التلفيق المقصود اولا
لما عرفت من ان المعتبر قصد المسافة النوعية وهو باق بعد العدول كما
لو قصد ستة عشر فرسخا في الانتهاء ثم عدل الى الثمانية وثبوت القصر
مثله معلوم بالضرورة ولا عدم التمكن من الرجوع لليوم في كثير من الصور
لانا لا نشترط الرجوع ولو اشترطنا الرجوع لليوم اختص الحكم بصورة امكانه
وتحقق قصده فلو امتنع كما في السفر الطويل تعين الاتمام لفقد الشرط ولو
امكن كما في الثمانية وما زاد عليها بقليل وقصد ذلك وجب القصر لتحقق
الشرط وهو قصد الرجوع لليوم مع مقارنة النية للخروج واما على الثاني

وهو ان لا يقصد الرجوع من دون قاطع بان لا يقصد الرجوع اصلا او
يقصد الرجوع بعد القاطع من اقامة ومرور بوطن فان اشترطنا في
التلفيق قصده من اول الامر وجب الاتمام مطلقا لو اكتفينا باعتبار الرجوع
لليوم او اكتفينا بمطلق الرجوع وان لم نشترط ذلك فان امكن الرجوع لليوم
بعد العدول وقصده وجب القصر على القولين والا وجب على القول بمطلق الرجوع
ويظهر لك مما قدمنا ان الاقرب عدم اشتراط التلفيق بقصد ابتدائي عملا تفقه
بالاصل واخذا بظواهر الاخبار واكتفاء بقصد المسافة النوعية مطلقا تماثلت اوروها
او اختلفت فيجب القصر على المتردد وناوي الرجوع بعد قطع الاربعة ولو منع
منه لا عدم الرجوع لليوم في بعض الصور عند شرطيه على القول بمطلق الرجوع
يثبت القصر فيها على الاطلاق وانما بسطنا الكلام في هذه الرواية ولتحاقها قبلها
من نفايس المباحث وغرر الفوائد وهذا اخر القول في اخبار هذا القسم وهو
القسم الرابع من اخبار المسئلة وخامسها ما دل على وجوب الاتمام عينا القسم الخامس
او تخييرا لقاصد الاربع اذا لم يرجع ليومه او اشعر بذلك وهي عدة اخبار
الاول ما رواه الشيخ في كتاب الصوم من التهذيب عن علي ابن الحسن بن فضال
عن احمد بن الحسن عن ابيه علي بن الحسن بن رباط عن العلا عن محمد بن مسلم
عن ابي جعفر عم قال سئلته عن التقصير قال في بريد قال قلت بريد قال
انه اذا ذهب بريدا ورجع بريدا اشتغل يومه وعلي بن الحسن فطحي ثقة
وكذا اخوه وابوه على قول والطريق الى علي بن الحسن احمد بن عبدون عن
علي بن محمد بن الزبير وحديثهما يعد صحيحا او حسنا فالحديث موثق احتج به
الشيخ وغيره على اشتراط الرجوع ليومه وهو عمدة ما استندوا اليه في

هذا

هذا الحكم وربما ادعى انه نص فيه ووجه الدلالة ان قوله عم شغل يومه يقتضي
تحقق شغل اليوم بالفعل ولا يكون الا بالرجوع ليومه فيكون شرطا في
وجوب القصر وهو المدعى ويتوجه الاعتراض على ذلك من وجوه
احدها ان الغرض من هذا الكلام رفع استبعاد السائل من الحكم با
لتقصير في البريد وازالة تعجبه منه بان البريد باعتبار الرجوع يرجع
الى مسير اليوم الموجب للتقصير والمراد به ما يشغل اليوم لا الشاغل
له بالفعل وبيان ذلك ان قوله اذا ذهب بريدا ورجع بريدا شغل يومه
بمنزلة الصغرى لكبرى مطوية في الكلام وصورة القياس المنتظم منهما
ان المسير الحاصل بمجموع بريدي الذهاب والرجوع مسير شاغل
لليوم وكل مسير شاغل لليوم يقصر فيه الصلوة فالمسير المذكور كذلك وليس المراد
بالشاغل في الكبرى خصوص الشاغل بالفعل لان التقصير ليس منوطا به شرعا
بل بما يشغل اليوم مطلقا وان قطع في عدة ايام كما نص عليه الاصحاب ودلت عليه
النصوص واذا كان المراد بالشاغل في الكبرى مطلق الشاغل كان ذلك هو
المراد في الصغرى ضرورة وجوب اتحاد الوسط في المقدمتين فيسقط لذلك
ما بنى عليه الاستدلال من ارادة الشاغل بالفعل ويكون كلامه عم في هذا
الحديث نظير قوله في صحيحة زرارة المتقدمة في القسم الثالث وانما فعل
ذلك لانه اذا رجع كان سفره بريدين ثمانية فراسخ والمقصود بهما
مجرد اشتراط الرجوع في البريد وان بالعود يعود الى الحدود المعروفة
المعتبرة في تحديد المسافة من البريدين الى الثمانية وسير اليوم مما لا
يعتبر فيه شغل اليوم بالفعل ووجوب القصر بالشاغل مطلقا وان استلزم

وجوبه بالشاغل بالفعل الا ان الشاغل بالفعل من حيث هو كذلك لا حكم
له في الشرع ولا تاثير له في القصر وانما وجب معه القصير لوجود حده
الذي هو مطلق الشاغل من دون ان يكون للفعلية دخل في العلية فوجب
صرف التعليل المذكور الى الشاغل بالفعل والجواب عن ذلك انه لما كان الظ
من قوله شغل يومه تحقق الشغل بالفعل لا مجرد الامكان كان الشاغل
في الصغرى المستفادة منه هو الشاغل بالفعل فوجب ان يكون ذلك هو المراد
بالشاغل في الكبرى المطوية لان المقدمة المطلوبة في القياس انما تقدر على
وفق المذكورة فيه فان المذكور اصل في المقدر وطريق اليه والمقدر تابع له
وماخوذ منه وتقدير المقدمة المطوية هنا على وفق المذكورة ممكن فلا يعدل
عنه الى غيره قولكم وجوب القصر منوط بما يشغل اليوم مطلقا لا بما يشغله
بالفعل قلنا هذا مسلم في المسافة الامتدادية دون الملفقة فان الاصحاب قد
اكتفوا بمطلق الشاغل في السير الممتد اما الملفق فقد اختلفوا فيه اشد
الخلاف والاكثرون اشترطوا فيه الرجوع لليوم وهو ملزوم شغل اليوم
بالفعل فيكون هذا هو مناط القصر عندهم في هذا القسم واما ما يشغل
اليوم مطلقا فهو قولهم حد للمسافة الامتدادية خاصة لا لمطلق المسافة
ولا يلزم من الاكتفاء في الامتداد ان يكتفى به في التلفيق لجواز اختلافهما
في الحكم وبطل استبعاد الفرق اذا اقتضته الادلة الشرعية وامكانية
التفرقة بينهما مضافا الى النص بظهور تحقق الشغل في الثمانية الامتدادية
بنفسها فلا يحتاج الى اشتراط امر زائد بخلاف الملفقة فان المسافة
فيها حقيقة هو البريد فاعتبر معه شغل اليوم بالفعل ليتصل المسير و

بتبين

بتبين السفر ويتحقق فيه المشقة التي هي علة القصر جبرا لما فيه من الوهن واما
الاخبار فانما هي الى التحديد بالشاغل احاديث بياض اليوم ومسير اليوم
هو عدم صراحتها في العموم مخصوصة المورد بالسير الامتدادي كما علم مما
سبق في بيان مدلول القسم الاول من اخبار المسئلة فلا تنافي اشتراط
شغل اليوم بالفعل بالسير الملفق واما ما دل من الاخبار على عدم اشتراط
الرجوع لليوم ومنه صحيحة زرارة المشار اليه في الايراد فذلك لا يستلزم
عدم اعتبار الشغل بالفعل معارض لما دل على اعتباره لهذا الحديث و
نحن لا ننفي وجود المعارض له وانما ندعي ظهوره في المعنى المذكور و
الكلام في المعارض وعلاج التعارض محل اخر والحاصل ان غرض المعترض اما
نفي ظهور الحديث فيما قلناه او وجوب صرفه عن الظ لمكان المعارض والاول
بط اذ لا ريب في ان الظ من قوله شغل يومه انه شغله بالفعل واما الثاني
فهو خروج عن طريق البحث حيث ان المقصد اصل الظهور ولا البناء على الظ
انما يتم بعد استقصاء الادلة من الطرفين وترجيح ما دل على النفي ولم يتحقق شئ
من ذلك ولعلك تقول ان الغرض هو الاول لان الظ ارادة رفع استبعاد
السائل بالامر الثابت المعهود المتقرر بغير هذا الحديث وليس الا اخبار مسير
اليوم وبياض اليوم وهي ظاهرة في العموم بمقتضى العرف وفهم الاصحاب واقتران
الامرين المذكورين في الروايات بنحو الثمانية والبريدين مما لا يراد قطعه في
يوم واحد فيكون شغل اليوم هنا اعم من شغله بالفعل بمقتضى الحوالة
المقتضية للتوافق في المعنى ولا ينافي ذلك اختصاص مورد تلك الاخبار بحث
بالسير الممتد لان الاستبعاد يرتفع بالمشاكلة والتنظير فلا يتوقف

على العزدية والدخول ولا التوافق من كل وجه والمراد انه لا استبعاد في البريد لانه
يشغل اليوم بالعود فيكون كسير اليوم الواقع في الذهاب وان لم يكن منه وفيه
ان دفع الاستبعاد المقصود في الحديث لا يجب ان يكون بالامر المتقدم في عينه
بل يكفي فيه حصول شغل اليوم المقتضي لتضعيف المسافة وظهور المشقة التي
هي علة التقصير في السفر وهذا معلوم من دون احالة على التحديد ببياض
اليوم ونحوه مما ورد في تلك الاخبار ودعوى ظهور الحديث في الحوالة
على ذلك في حيز المنع فالوجه بقاء شغل اليوم فيه على ظاهره من الشغل
بالفعل ليكون اصلا مستقلا في التلفيق وان كان المراد في غيره على الاعم من
ذلك ويدل على استقلال اليوم هنا ومغايرته للمعنى المراد به ثم وقوع
المقصد في اثناء هذا اليوم ودخوله في المعنى المراد منه فهو عبارة عن يوم
متسع للذهاب الى المقصد والعود منه الى البلد والمكث فيه مقدارا يفي بالغرض
الذي يسافر لاجله وهو قدر معتد به من الزمان في الغالب وان
اختلف طولا وقصرا بحسب اختلاف الاغراض والمطالب ولا ريب ان هذا اليوم
المعتبر في المسافة الامتدادية فانه مقصور على قطع المسافة وما يتفق من الامور
العارضة كالاكل والشرب ونحوهما من دون تخلل القصد في البين وقد دلت
الاخبار على ان الاعتبار فيه بسير الجمال والابل القطار واستفاد الاصحاب
منها اعتدال السير واعتدال النهار لينطبق التحديد به على البريدين و
الفراسخ والاميال او يقاربها ولو كان اليوم في السير الملفق موكولا
الى ذلك لانطبق على اصل السير وما يحصل من الامور المشتركة بين النوعين
وخرج عنه المكث في المقصد مع انه داخل فيه قطعا فاللازم حمله على ما

ان يراد باليوم فيه ما يتناول الليل وكذلك الاعتدال الماخوذ هناك وعلى
التقديرين فالاختلاف حاصل بين الموضعين فلا يكون احدهما تابعا
للاخر وموكولا اليه بل يكون كل منهما اصلا براسه ومستقلا في محله كما
قلناه لا يقال تعليل القصر بشغل اليوم بالفعل يقتضي ان يكون ذلك هو مناط
القصر على الاطلاق لدلالته بالمفهوم على ان ما ليس شاغلا له بالفعل غير
موجب للقصر مطلقا فيلزم توقف القصر في المسافة الامتدادية على الشغل بالفعل
وانتم لا تقولون به فتعين ان يكون المراد صلاحية شغل اليوم حتى يطرد
في الجميع لان فهم ذلك من الحديث يتوقف على عموم المفهوم وقد يمنع العموم
فيه بناء على ان مفهوم الموجبة الكلية سالبة جزئية لا كلية فيكون مقتضى
المفهوم سلب العموم لا عموم السلب فلا يتوجه ما ذكر من المحذور ولو
سلم فالواجب تخصيصه عادلا على الاكتفاء بالشاغل مطلقا تحكيما للمنطوق على
المفهوم وللقاطع على الظاهر فيختص المفهوم بالسير الملفق ولا اشكال التالي
ان الرجوع الماخوذ شرطا في قوله عم ورجع من يومه مطلق غير مقيد باليوم
فيكون شغل اليوم المترتب عليه في الجزاء وهو مطلق الشغل سواء كان بالفعل
او بالقوة والمعنى انه اذا ذهب بريدا ورجع ليومه او بعده بريدا فقد
شغل يومه اي وجد منه ما يشغل اليوم وما من شانه ذلك وان لم يتحقق
الشغل بالفعل فان شغل اليوم بالفعل مع تأخر الرجوع عنه مستحيل قطعا
وتاويل الشرط بما يطابق الجزاء ليس اولى من العكس فان في كل منهما موافقة
للظاهر من وجه ومخالفة من وجه اخر فلا يصلح التمسك ما لم يعلم رجحان
الاول وهو ممنوع وجوابه ان الرجوع الواقع في الشرط وان كان مطلقا
الا انه يجب تقييده بما كان ليومه بقرينة الجزاء الدال على شغله بالفعل

وحمله على وجود ما يشغل اليوم ليطابق اطلاق الشرط وان كان ممكنا الا ان
الترجيح للاول لقوة الدلالة في جانب الجزاء فيكون تحكيمه على الشرط اولى
من العكس ولان تقييد المطلق كثير شائع فهو كالتخصيص خير من المجاز بل هو في معنى
التخصيص المقدم عليه بالاجماع وربما ترجح عليه بعدم وضع للعموم فيكون تقييده
اهون من تخصيص العام مع ما في هذا الاطلاق من الكلام فقد سمعت استدلال
الشيخ وغيره بمثله ذلك على اشتراط الرجوع لليوم مع خلوه عن مثل هذه القرينة
الموجبة للتقييد فكيف مع وجودها والجهة توافق الفعلية من هذه الشرطية من
دون تردد فيكون الحمل عليها متعينا لان المعنى المتبادر من اللفظ هو الجهة وان
استلزم ارتكاب التقييد في المنطوق والمفهوم معا على تقدير عموم المفهوم
كما تقدم لتبادر الفعلية المقتضي للحمل عليها وان تعدد التقييد كما ان اقصى
ما دلت عليه الرواية بعد تقييد الرجوع بما كان في اليوم هو وجوب التقصير في
البريد لكونه مسافة اذا رجع فيها المسافر ليومه كان شاغلا له وهذا لا يدل
على تحقق الرجوع في اليوم ولا على فعلية الشغل له لان صدق الشرطية لا يتوقف
على وجود الشرط والجزاء بل على وجود الجزاء على تقدير الشرط ومقتضى ذلك
تحقق شغل اليوم على تقدير تحقق الرجوع واين هذا من القطع بتحققه في
الواقع والجواب ان الشرطية من حيث هي شرطية وان كانت كذلك الا انها
تختلف باختلاف اداة الشرط ووجود القرائن والادلة المقتضية لتعيين الوجود
او العدم فان اذا انها فقد صرح علماء العربية وغيرهم بان اذا للجزم بالوقوع
ولو للجزم بعدمه وان للشك بينهما ويشهد لذلك سبق المعاني المذكورة عند
الاطلاق وكثرة استعمالها كذلك خصوصا في كلام البلغاء وقولهم اذا للجزم بالوقوع يريدون به

انها لفرض الامر الواقع لان معناها هو الجزم بالوقوع فانها موضوعة للشرط
وهو بمعنى الفرض والتقدير المنافيين للقطع والجزم وكذا قولهم لو للجزم بعدم
الوقوع فان المراد انها لفرض الامر المجزوم بعدمه فالشرط في الجميع بمعنى واحد
هو الفرض والاختلاف في الشرط فالمعتبر في اذا ان يكون المشروط بها محقق
الوقوع بمعنى ان ذلك هو الاصل فيها وان جاز التخلف عنه لمانع فينبغي ان يكون
استعمالها هنا في كلام الامام عم جاريا على مقتضى الاصل الشائع في عبارات البلغاء
لانتفاء الدليل الصارف فيكون الرجوع المشروط بها متحققا ولذا جيء بها
بلفظ الماضي لكونه ادل على الوقوع من غيره بحسب الوضع ويؤكد ذلك و
يحققه ان الرجوع في قوله عم اذا ذهب بريدا ورجع بريدا قد عطف
على الذهاب المتحقق قطعا فيكون تابعا له في التحقق كما انه تابع له في
الاشتراط واستعمالها في المعنى الاعم او في المعنيين ان صح خروج
عن الاصل والظاهر من غير دليل يدل على تحقق الرجوع ان هذا الكلام
قد سيق لرفع استبعاد السائل حيث استقل البريد واستبعد حصول
المشابهة به ولا استبعاد انما يرتفع اذا تحقق الرجوع وتضاعفت به
المسافة وكان الواقع منه بريدين شاغلين لليوم واما مجرد فرض
الرجوع من دون تحقق فلا يرتفع به الاستبعاد ولا يتم به المراد فان الاول
انما هو للقلة والقليل انما يصير كثيرا بانضمام غيره لا بفرض انضمامه ويضعف
فقوله عم شغل يومه ينادي بان شغل اليوم حد للمسافة القصر و
اصل يرجع اليه في الباب ولو كان البريد الواحد كافيا لسقط اعتبار
شغل اليوم بالمرة وكان التعليل به تعليلا بما لا اصل له في الشرع
ولا تاثير له في القصر فيكون كما لو علل القصر في الثمانية بصيرورتها

ستة عشر العود او القصر بسير اليوم يشغله ليومين اذا رجع ونحو ذلك
من الامور الباطلة التي لا حقيقة لها اصلا ولا يتفاوت الحال في ذلك بين ان
تكون العلة تحقيقية او تقريبية فان التقريب انما يكون بالامر المقرر
الثابت كالتحقيق ومنه يعلم ان ما في ك وخيرة وغيرهما ان التعليل في
الحديث انما وقع على سبيل التقريب الى الافهام كما يشعر به اطلاق البريد في
اول الكلام ليس بجيد لان الشيء الذي لا حقيقة له يمتنع به سواء قصد به التحقيق
او التقريب والعلل التقريبية كالتحقيقية في وجوب تحقق العلة في الجملة
وانما تفارقها في جواز التخلف كما في تعليل غسل الجمعة بالنظافة والقصر في
السفر بالمشقة ونحو ذلك والاصل في العلل ان تكون مناط الحكم وجودا و
عدما ومن ثم كان منصوص العلة حجة فلا يصار الى التقريب الا لضرورة
ولا ضرورة هنا اذ لا مانع من اناطة القصر بشغل اليوم كما قال به معظم
الاصحاب ويمكن ان يقال ان نص الحديث قوي الدلالة على الاكتفاء بالبريد
فانه قد دل بالاطلاق الواضح على ان البريد هو مسافة القصر رجع او لم
يرجع ولو لم يستبعد السائل ذلك لقطع الامام ع الكلام على ذلك فكان
كسائر الروايات الواردة في تحديد المسافة بالبريد لكن جاء الاستبعاد
فتصدى لرفعه بما ذكر من التعليل وهو غير مناف لارادة الاطلاق من
الكلام الاول لاحتمال ان يكون شغل اليوم فيه كناية عن المشقة الحاصلة
في الغالب فيصير التعليل به تعليلا بالمشقة التي علل بها القصر في الاحكام ودل
عليه ظ الاعتبار فلا يكون تعليلا بما لا حقيقة له ولا تعليلا بما لا
يدفع الاستبعاد وانما يلزم ذلك لو علل القصر بالبريد بنفس شغل

اليوم

اليوم كما هو مقتضيه واما اذا اريد اللازم فلا اذ حاصل التعليل ح وجوب
القصر في البريد لان الغالب فيه الرجوع والغالب مع الرجوع حصول
المشقة التي هي علة القصر فعلة القصر فيه هي العلة المقررة في غيرها
وهي علة تقريبية يجوز تخلف المعلول عنها ولا يمنع ذلك من صحة التعليل
ولعل هذا هو مراد من حمل التعليل بهذا التقريب صحيح لاعتبار علاوة به
يرتفع استبعاد السائل وتظهر النكتة في استعمال اذا وصيغة الماضي
عطف الرجوع على الذهاب المحقق فان الرجوع امر متوقع غالب الحصول
للمسافر خصوصا في سير البريد ونحوه وقد صرح بعض المحققين بان
المراد بالجزم في اذا ما يعم الظن فيهون الخطب فيها مضافا الى ما هو معلوم
من كثرة استعمال كل من ادوات الشرط في معنى غيره بحيث لم يبق معه
الوثوق بتعيين ما قالوه وانت خبير بان ذلك كله لا يدفع ظهور الحديث
فيما قلناه فان ظاهره التعليل بنفس شغل اليوم لا بما يتفق معه من المشقة
والكناية على خلاف الاصل وكذا حمل العلة على التقريب فان الاصل فيها
كما عرفت ان يكون مناط الحكم وظ الادات وما ضويه الفعل و عطف
على المحقق هو تحقق الرجوع ولا يستقيم ارادة المعنى الكنائي الحصول
التخلف الظ وظ الاكثر وصريح جماعة لحوق الظن بالشك فيستعمل فيه
ان دون اذا ويدل عليه ان ان هي اكثر ادوات الشرط دورانا في
الكلام فلو خصت بالشك بمعنى تساوي الطرفين من دون ترجيح اصلا
لكان تخصيصا للكثير السائر بالقليل النادر وبالجملة فالدلالة على تحقق
الرجوع حاصلة من جهات متعددة متأكدة ومجرد اطلاق البريد

على ما مضى نخ

لا يقوى على معارضتها فضلا عن ان تترجح عليها وليس هذا الاطلاق كالظن
القوي فان الرجوع هو الكثير الغالب فيحسن ترك التقييد به اعتمادا على
الظهور ولعل سكوته ع على البريد اولا لذلك لا لارادة العموم فلا ينافي
التعليل الظ في الخصوص هنا مع قطع النظر عن الادلة الكثيرة الدالة على
اشتراط الرجوع واما معها فلا ينبغي الشك في تقييد هذا الاطلاق
واذا ثبت الرجوع اشتراطه في البريد وتحققه كان المحقق هو الرجوع
لليوم لما عرفت من تقييد الرجوع الواقع بمقتضى شرطه الجزء الظ في شغل
اليوم بالفعل ومعلوم ان تحقق المقيد يستلزم تحقق القيد والمعترض
قد سلم هنا تقييد الرجوع بالواقع في اليوم وانما منع دلالة الحديث
على تحقق الرجوع لصدق الشرطية بدونه فبعد ثبوت تحققه لا مجال له في
خصوص القيد وجملة القول في الحديث انه يحتمل وجوها لكنه مختلفة في القوة
والضعف احدها الاكتفاء بالبريد اخذا باطلاقه في صدر الكلام وحملا
للتعليل على التقريب الى الافهام بجعل شغل اليوم كناية عن المشقة التي
هي علة تقريبية للقصر وهذا اضعف الوجوه وثانيها اشتراط الرجوع
مط وان لم يكن ليوم تقييدا للاطلاق بالبريد بالتعليل الظ في اشتراط
الرجوع وحملا لشغل اليوم فيه على مط الشغل دون الشغل بالفعل لما
تقدم من الوجوه ومنها بقاء المفهوم على العموم وهو اقرب من سابقه
٣ وثالثها اشتراط الرجوع لليوم تقييدا لاطلاق المفهوم بالمنطوق
فهذا الوجه يتقوم بالتقييد على المجاز ويجوز عندنا التعارض معهما
في تلك الاطلاقات من الضعف كما نبهنا عليه وقد ظهر لك

من

من ذلك دلالة الحديث على اشتراط الرجوع ليوم وان الدلالة فيه دون
النص كما ادعاه بعضهم وفوق الاشعار كما ظنه آخرون وان القصد
هو الامثل الثاني من اخبار هذا القسم ما رواه الشيخ في كتابي الاخبار
عن زرعة عن سماعة في الموثق بهما قال سألته عن المسافر كم يقصر الصلوة
فقال في مسيرة يوم وذلك بريدان وهما ثمانية فراسخ ومن سافر
قصر الصلوة وافطر الا ان يكون مشيعا لسلطان جائر او خرج الى
صيد او الى قرية له تكون مسيرة يوم يبيت الى اهله لا يقصر ولا يفطر
والكلام في هذا الحديث يقع في السند والمتن والدلالة اما السند
فموثق كما اشرنا اليه فان الشيخ رواه في صا عن شيخه الحسين بن عبيد عن
احمد بن محمد بن يحيى عن ابيه عن محمد بن علي بن محبوب علي احمد بن محمد عن
الحسين عن الحسن عن زرعة عن سماعة ورواه في صلوة يب عن محمد بن علي
ابن محبوب بالاسناد الى سماعة وقد ذكر فيه ان طريقه الى ابن محبوب الحسين
ابن عبد الله عن احمد بن محمد بن يحيى عن ابيه فيتحد بسنده الاستبصار
وهو الى زرعة من الصحيح وان كان فيه الحسين بن عبيد الله واحمد بن
محمد بن يحيى فان الظ توثيقهما كما بيناه في محله ولانهما من مشايخ الاجازة
فلا تأثير لهما في السند فان الحديث ماخوذ من الكتاب المعلوم
النسبة الى صاحبه فلا يفتقر الى الوسط وقد روى الشيخ هذا الحديث
ماخوذ من الكتاب المعلوم النسبة الى صاحبه في كتاب الصوم من يب
عن الحسين بن سعيد بالاسناد الذي سمعه عن سماعة وله الى الحسين
طرق متعددة كلها من الصحيح وان اشتملت على ابن ابي نصير في توثيقه في كتب

عبيد نخ

الرجال فيه اشارة الى بعض ما تم الاجازة والحال الطالب الرجالية زاده بعض

الرجال المعروفة كابن ابي جيد واحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد
لما تقدم من الوجهين مع ان ادنى مراتب هؤلاء المشايخ هو الحسن
بل اعلى مراتبه فلا يلتفت وجودهم في السند كونه موثقا فان الحسن
اعلى من الموثق والسند يتبع الادنى وزرعة وسماعة واقفيان ثقتان
بنص علماء الرجال وقد بينا في وقف الثاني وتوثيق الاول الخبرين
الواردين فيهما وهما ضعيفان فالحديث موثق والموثق حجة وتفصيل
الاحتجاج به لمن شاء فلا يبالي بالسند لانجباره بالشهرة لو ضعف ومنه
يعلم عدم القدح بالاضمار مع ان الظاهر سقوط القدح به مطلقا
فان منشاؤه التقية او معهودية المضمر وظهوره عند الرواة او
تردد بين امامين او اكثر وعدم تعيينه حال الرواية او تفريق الا
خبار وتقطيعها على الابواب والمسائل وهو عمدة الاسباب كما
يشهد به التتبع واما احتمال كون الرواية عن غير الحجة فهو بعيد جدا
من اصحاب الائمة عليهم السلام الذين علم من مذهبهم عدم الاعتماد في الاحكام
على غير الحجة خصوصا الاجلاء والمشاهير منهم ولا سيما من كثر روايته
ذكر مثل سماعة فقد يقطع بعدم ارادته غير الحجة واما المتن فقد
وقع فيه اختلاف في موضع الحاجة وغيره والمنقول هنا مطابق لنسخ
صح ويوجد في بعضها بدل قوله مشيعا متبعا وفي باب في كتاب الصوم
الصلوة الا ان يكون مشيعا من دون قوله لسلطان جائر وفي الصوم منه ومن سافر
الصلوة افطر فجعل الافطار تابعا للقصر وفيه مكان قوله بيت لا يبيت بزيادة لا وفي بعض

النسخ

النسخ لا يلبث باللام موضع لا يبيت واحتمالها في الوافي النسخة المتقدمة فاوردها
في الاصل واستصوبها في الشافي بعد الاشارة الى اختلاف النسخ وقال صاحب الوسائل
في حواشي كتابه وفي كتاب الصوم لا يبيت وليس بصحيح ونفي الصحة غير جيد فان له
وجه صحة كما ستعرفه وقوله عليه السلام يبيت من البيتوتة يقال بات يفعل كذا يبيت ويبات
بيتا وبياتا ومبيتا ومباتا وبيتوتة اذا فعله ليلا كذا نص عليه ائمة اللغة وبات
في اختصاصها بالليل كظل في الاختصاص بالنهار قال الفراء وليس من النوم ومن
ادركه الليل فقد بات وفي المصباح والعز بيبيت وكل من ادركه الليل فقد بات نام ام لم
ينم وعن الليث من قال بات بمعنى نام فقد اخطأ الا ترى انك تقول بات يرعى
النجوم اي ينظر اليها وكيف ينام من يراعي النجم وعن الفراء بات الليل اذا سهر
الليل كله في طاعة او معصية وكان السهر مستفاد من خصوص هذا
التركيب لا من اصل المادة فان السهر خارج عنه كالنوم وعليه استعمال البيتوتة
ليالي منى فانه لا يجب فيها السهر وكذا البيتوتة في القسم على الازواج وفي المجمع
في قوله عليه السلام من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يبيتن الا على وتر اي لا ينامن و
مسيرة في قوله عليه السلام مسيرة يوم بالتاء وهي متكررة في الحديث ومنه قوله عليه السلام نصرت
بالرعب مسيرة شهر قال في المصباح اي المسافة يسار فيها من الارض او هو مصدر
بمعنى السير كالمعيشة بمعنى العيش وفي ق السير الذهاب كالمسير والتسيار
والمسيرة والسيرورة ولم يبحث عن المصدر واما الدلالة فالمقصود دلالة الحديث
على اشتراط الرجوع لليوم لكنا نشير الى سائر الاحكام المستفادة منه تتميما
للفائدة مع تعلقه بالمطلوب فمنها تحديد مسافة القصر بحد بعدها الثلثة
المفسر بعضها وهي مسيرة اليوم والبريدان ثمانية فراسخ والمستفاد
من تفسير كل بما بعده ان الاصل فيها هو الاخير فيؤخذ به عند التعارض

بينه وبين السير كما يظهر من الشهيد في الذكرى ولعل وجهه ان التحديد بالفراسخ اقرب
الى التحقيق فيكون اولى بالاعتبار وعكس ذلك الشهيد الثاني فقدم السير وادعى
انه اضبط وظاهر الاكثر الاكتفاء بالاقل للتخيير بينهما في الاخبار والاولى حملها على
صورة الجهل بالحصول فلا تنافي الترجيح مع العلم اخذا بظاهر النص المطابق للاعتبار
والمتبادر من تحديد المسافة بتلك الحدود ووقوعها في السير الممتد الملفق لكن
استثناء الخارج الى القرية يقتضي اعتبار المسافة الملفقة على ظاهر الوجهين
الاتيين فيه الا ان يحمل الاستثناء على الانقطاع لخروج الملفقة عن الامتداد
او يراد بمسيرة اليوم في صدر الحديث ما يتناول القسمين رعاية للاتصال على
التقديرين فالحديث خارج عن القسم الاول ولذا ترك ايراده فيه ومنها
وجوب القصر والافطار في كل سفر يبلغ مسيرة يوم عدا ما استثني من الصور
الثلثة ويتضمن ذلك الاشارة الى اكثر الشرائط كالمسافة والقصد واباحة السفر
وكون مسيره حق وعدم انقطاعه بقاطع على ان يكون المذكورات امثلة للسفر
المعصية والسير الباطل ووجود القاطع يبقى اشتراط عدم الكثرة والخروج
من حد الترخص في شيء منها على كل حال ويجب تقييد التشييع بما اذا كان
لغير تقية او نحوها من المقاصد الصحيحة ان عد ذلك تشييعا على الحقيقة
والخروج الى الصيد بما كان للهو لا الحاجة اليه في قوته او قوت عياله
او للتجارة على الاصح والخروج الى القرية بما اذا استوطنها وسكن فيها القدر
المعتبر على الظاهر من عدم الاكتفاء بمطلق الملك في قطع السفر وما في باب من
استثناء المشيع بلا تقييد بالسلطان الجائر فلعل الوجه فيه انتفاء قصد
المسافة ويقرب ذلك في المتصيد فيراعى في استثنائهما عدم وجود هذا
الشرط دون الاباحة ونحوها ومنها وهو المقصود اشتراط الرجوع ليوم

الصوم نخ

والتقريب

النقص فيه من قوله عليه السلام او الى قرية مسيرة يوم يبيت الى اهله على ظاهر الوجهين
فيه من كونه مفروضا في السير الملفق حتى يكون مسيرة اليوم موزعا على
مجموع الذهاب والعود دون الذهاب وحده وهو الوجه الاخير ويوهمه
ظاهر توصيف القرية بكونها مسيرة يوم وكذا استثناء الخروج اليها من الحكم
المقدم الظاهر في المسافة الامتدادية واقترانه باستثناء المشيع للسلطان
الجائر وطالب الصيد فان التشييع وطلب الصيد انما يكونان في الذهاب
لا في العود وانما كان الاول اظهر لان المتبادر من قوله عليه السلام يبيت الى اهله في وطنه
الذي يسافر منه لا في قريته التي سافر اليها اذ لا اشعار في الكلام بوجود
اهل له في القرية ولا هي مظنة وجود الاهل وان كانت ملكا بخلاف بلده
الذي هو وطن له فان وجود الاهل له فيه كالمعلوم بالعادة فيكون في قوة
التصريح به في العبارة وقد يطلق الاهل ويراد الوطن لاتخاذ الاهل به غالبا وهو
كثير في المحاورات فلا يتوقف صدقه على وجود الاهل فيهما بالفعل فالمراد بيتوتته الى
اهله في بلده وهي قرينة واضحة على ان المسافة بينه وبين القرية دون مسير اليوم اذ
لو كان مسيرة يوم لشغلها في الذهاب فلم يتات الرجوع الى البلد بحيث يبيت الى
اهله بعد قضاء وطره من القرية خصوصا اذا اريد بيتوتته الى اهله كل الليل كما هو ظاهر اللفظ
وايضا لو كان المراد بلوغ المسافة بينهما مسير اليوم لزم اختصاص الحكم بنفي القصر والافطار
بنفس القرية فلا يتناول الطريق اليها لبلوغها حينئذ المسافة الموجبة للقصر والافطار من دون قاطع
في الاثناء ولا ريب في ان الظاهر تناول الحكم للطريق كما يدل عليه استثناؤه بهذا النحو من
السفر الذي يجب فيه الامران مطلقا ويشهد له قصد الطريق فيما قرن به من التشييع و
الخروج الى الصيد بل الظاهر ان قوله عليه السلام لا يقصر ولا يفطر متوجه الى الجميع فيكون الحكم في
الكل على نهج واحد فالاولى التفكيك في التركيب وبالجملة فالرواية مسلطة على فهم
دخول الطريق في المستثنيات كلها ولا يتاتى ذلك الا اذا قصد التلفيق في الاخير لانقطاع

المسافة بالوصول الى القرية الواقعة في الاثناء بخلاف ما اذا كان مسير اليوم
بتمامه واقعا في الذهاب فانه سفر مستجمع لشرائط القصر والافطار فلا ينبغي الريب في
معه الا في نفس القرية واختصاص الحكم لجامع ما فيه لا يلائم حكم الصوم لمصادفته
البيتوتة التي لا تكون الا بالليل الا ان يراد بها مطلق اللبث مجازا او يقصد ارادة
المكث بعدها نهارا وبعدها ظاهر ويشهد لما قلناه ايضا اعادة مسيرة اليوم
هنا فانها تشعر بالمغايرة للمعنى المراد بها في صدر الحديث اذ لو كان المراد بها
معنى واحدا وهو المسير الواقع في الذهاب لاكتفى بالاستثناء الدال على ذلك
واستغنى عن اعادتها في هذا الموضع كما استغنى عنها في مسئلتي المشيع و
صاحب الصيد فالاعادة للمغايرة وهي من وجهين اعتبار التلفيق هنا دون الاول
وكون هذه المسافة مسيرة يوم لا اكثر حتى يتيسر معها البيتوتة الى الاهل وبذلك
يظهر ان وصف القرية بانها مسيرة يوم لا اشهادة له بارادة السير الامتدادي وكذا
استثناء الخروج اليها من السفر المذكور اولا واقترانه بالمشيع والخارج الى الصيد
اذ لو كان المراد ذلك لم يكن في اعادة مسيرة اليوم في هذا الاستثناء بخصوصه فائدة
اصلا ولاجل ظهور التلفيق من هذا الكلام قدم صاحب الوسائل والعلامة المجلسي في ب
عند ذكرهما الاحتمالين فيه واقتصر عليه صاحب الوافي في بيان معنى الحديث فقال كانه
المراد بكون القرية مسيرة يوم كون مجموع ذهابه اليها وعوده منها الى اهله تمام
فراسخ وانما لا يقصر ولا يفطر لانه انقطع سفره في اثناء المسافة ببلوغه الى قريته و
انت بما قررناه لا تسترتب في ان ذلك هو المعنى الظ من هذا الكلام بل هو

نخ المتيقن

المتعين فيه واذا تحققت ذلك تبين لك دلالة الحديث على اشتراط الرجوع لليوم
فانه لم يكتف في صيرورة هذا المسير سفرا بمجرد الرجوع بل اعتبر فيه البيتوتة
الى الاهل وهي في معنى الرجوع لليوم فيكون شرطا في التلفيق وهو المط وتحقيق
ذلك ان قوله ع يبيت الى اهله اما حال من ضمير الفاعل في خرج على اعتبار الارادة

اوارادة

اوارادة التمكن والمعنى خرج من اهله الى قريته وهو يريد المبيت الى اهله او وهو
متمكن من البيوتة اليهم وذلك لان الحال يجب ان يكون مقارنا لعامله في الزمان و
البيوتة الحاصلة بالرجوع ليست مقارنة للخروج فالمراد اما ارادتها المقارنة له
كما في قولك خرج من بيته يشتري اللحم او يتعلم العلم اي يريد ذلك او التمكن من البيوتة
بالعود ليوم فانه مقارن للخروج وان تاخر المبيت ويحتمل البناء على التوسع في
المعتبر في الحال وتنزيل المقارب بمنزلة المقارن فان المبيت الى الاهل القريب من
الخروج جاز ان يعد مقارنا له عرفا فيصح ان يقع حالا من دون اعتبار احد الامرين

نخ الفصيح

او صفة القرية او اليوم بتقدير العائد المصحح للتوصيف والمراد والمراد انه خرج
الى قرية يبيت الى اهله في رجوعه منها او الى قرية مسيرة يوم يبيت الى اهله على الا
حتمالات الثلث في البيوتة من ارادة الحقيقة او التمكن او الارادة مع اولوية الاول
هنا لعدم وجوب المقارنة في الصفة بخلاف الحال او استيناف بياني كانه قيل
اين يبات اذا خرج من اهله فقيل يبيت الى اهله وهو قيد في المعنى وان كان
منقطعا في اللفظ وعلى كل حال فقد اخذت البيوتة الى الاهل في هذا السفر
اعتبرت فيه فيكون شرطا في تحققه وليس ذلك بمجرد مفهوم كوصف لا به وبوقوعه
في مقام التحديد وذكر الشرائط وحصر المسببات مع عدم تعقل فائدة لهذا القيد
سوى اعتباره في الحكم والبيتوتة الى الاهل تستلزم الرجوع لليوم فان المراد بها
البيوتة في الليلة المتصلة بيوم الخروج وهذه البيوتة لا تتحقق الا بالرجوع
ليومه سواء اريد بها البيوتة في جميع الليل كما هو الظ والمطابق للغة
من ادركه الليل فقد بات فينطبق على الظ الاكثر في المعنى المراد بالتمام او لا بل
اكتفي فيها ببعض الليل كما يشهد له صدق البيوتة به في العرف ويؤيده
الروايات المتضمنة لحصول المبيت بمنى لليالي التشريق اذا بات بها الا

الليل او بعضا منه فيصح على القول بان اليوم هو مجموع اليوم والليلة كما وقع
في ذلك النص بعينه ان يراد بالبيتوتة حقيقة البيوتة او ارادتها او التمكن منها
فان الاستلزام ثابت على الجميع اما على الاولين فظ واما على الثالث فلان التمكن
من حيث هو تمكن ليس بمراد قطعا فان القائل باشتراط الرجوع ليومه يكتفي
والثاني لا اشتراط لا بشرطية فلو كان المراد به ذلك كان مضمون الرواية مخالفا
للاجماع فهو على تقدير الحمل عليه لم يقصد لنفسه بل لكونه كناية عن احد الامرين لا
دليل على جميع التمكن الى ذلك ويكون المدار عليه دون غيره واذا كانت البيوتة
الى الاهل مستلزم للرجوع لليوم كان اشتراطها في سفر الخارج الى قريته
مستلزما لاشتراطه فيه فان اشتراط الملزوم ومعلوم ان الرجوع لليوم ليس
شرطا لنفي الترخص الى الخروج الى القرية القاطعة للسفر فوجب ان يكون شرطا
في تحقق هذا السفر بمعنى اشتراطه في كونه سفرا موجبا للقصر والافطار لولا
الخروج الى القرية فيكون اعتباره فيه كاعتبار اصل المسافة التي هي مسيرة
يوم وحاصله ان هذا الخروج لولا القرية سفر مستجمع لشرائط القصر والافطار
لوجود المسافة التي هنا مسيرة يوم ذاهبا وراجعا وتحقق الرجوع لليوم الذي
هو شرط في السير الملفق الا انه لما كان مشتملا على قصد القرية القاطعة للسفر في
اثناء المسافة وجب التمام والصيام فكان الكلام بمثابة ان يقال ان استثناء
هذا السفر لمكان القرية لا لانتفاء المسافة او فقد شرطها الذي هو الرجوع
لليوم فيكون الرجوع لليوم شرطا كالمسافة وهو المط وقد ظهر مما قررناه
انطباق الحديث على مذهب المشهور ودلالته عليه من دون قصور وان غفل عنه
شراح الحديث والناظرون في المسئلة مع شدة تطلبهم لمستند هذا الحكم

فان

فان قيل دلالة الحديث تتوقف على اختصاص البيوتة بالليل وهو غير معلوم
فقد قال ابن الحاجب ظل وبات لاقتران مضمون الجملة بوقتيهما وبمعنى
صار وقال نجم الائمة واما مجيء بات بمعنى صار فهو قوله اين بات بنت بين
وفي المصباح المنير لبات معنيان اشهرهما اختصاص ذلك الفعل بالليل والثاني
بمعنى صار يقال بات في موضع كذا اي صار به في ليل كان او نهار وعليه
قوله ع لانه لا يدري اين باتت يده اي صارت وقال الصاحب ابن عباد
في المحيط البيوتة دخولك في البيت وبت افعل كذا اي بالليل ويستعمل في النهار
ايض وكان مرادها استعمالها في النهار لكونه فردا من مطلق الصيرورة
لا لخصوص كونه نهارا فيرجع الى ما في المصباح فجاز ان يكون قوله ع في الحديث
يبيت الى اهله بمعنى يصير الى اهله ويكون مدلوله اشتراط الرجوع مطلقا لا
خصوص الرجوع لليوم ويؤيده قوله الى اهله فان الصيرورة تستعمل مع الى
فكذا البيوتة اذا كانت بمعناها قلنا قد تبين مما سبق ان البيوتة مخصوصة
وكتب اللغة كالصحاح والقاموس والاساس والغريبين والمغرب و
غيرها مشحونة بما يدل على الاختصاص نصا او ظاهرا وجمهور النحاة على ذلك
والعرف العام مطابق له فان الناس لا يستعملون البيوتة الا بالليل وعليه جرى
استعمال الصيغة وتصاريفها في الكتاب والسنة وكلام العرب فمن ذلك قوله
تعالى والذين يبيتون لربهم سجدا وقياما وقوله سبحانه قل ارايتم ان اتاكم
عذابه بياتا او نهارا ماذا يستعجل منه المجرمون وقوله تعالى وكم من قرية اهلكناها
فجاءها باسنا بياتا او هم قائلون افامن اهل القرى ان ياتيهم باسنا بياتا وهم
نائمون او امن اهل القرى ان ياتيهم باسنا ضحى وهم يلعبون وقوله تعالى ان

ما يبيتون ما لا يرضى من القول وقوله تعا بيت طائفة منهم غير الذي تقول و
الله يكتب ما يبيتون قالوا كل فكر فيه ودبر بليل فقد بيت وفي الحديث هذا
امر بيت بليل اي دبر فيه وفيه لا صيام لمن لا يبيت الصيام من الليل اي ينويه
فيه وفيه كان ع لا يبيت مالا ولا يقيله اي لا يمسكه الى الليل ولا الى القائلة
بل يقسمه من وقته وفي احزما بيت رسول الله ص عدوا وفي اذا بيتم فقولوا
حم لا ينصرون وبيت العدو هو ان يقصده بالليل فيوخذ بغتة وعليه
قوله لا امن البيات من عمل السيئات ومن كلامهم ماله بيت ليلة وبيت ليلة
بكسر الباء اي قوت ليلة وبت عنده في مبيت صدق وبيتوتة طيبة وآباتك
الله اباتة حسنة وبيتك الله في عافية وفي العزيزي وسمي البيت بيتا لانه
يبات فيه وفي الاساس من المجاز قول سيدي لاحزهل بيت اي امراة وبات
فلان اذا تزوج وبني فلان عليه بيتا اذا اعرس وتزوج وفلانة على بيت اي
على فرش تكفي البيت ولم يذكر فيه البيتوتة بمعنى الصيرورة لا في الحقيقة ولا
في المجاز مع ان هذا الكتاب مؤسس على ذكر المجاز والفرق بينه وبين الحقيقة بالجملة
فاستعمال البيتوتة في الصيرورة ليس بثابت وقول ابن باتت يده ليس نصا
فيه لاحتمال البناء على الغالب من وقوع النوم ليلا ولو ثبت فالاستعمال
اعم من الحقيقة والمجاز ولا دلالة للعام على الخاص فيحمل على المجاز لرجحانه
على الاشتراك ولشيوع استعمالها في الليل واشتهارها كما اعترف به
الفيومي واشعر به قول الصاحب ويستعمل في النهار الخ فيتوقف
ارادته على القرينة وهي منتفية هنا مع القطع بعدم ارادة خصوص
النهار والا لكان الشرط في التقصير الرجوع نهارا وهو خلاف الاجماع

ولو

ولو ثبت الاشتراك فالمشترك عند الاطلاق يحمل على اظهر معانيه واشهرها
وان اشترك الكل في الوضع وقوله ع الى اهله لا يصرفه عن المعنى الحرفي حتما
لجواز ان يكون الى بمعنى مع كما في قوله تعا من انصاري الى الله اي مع الله وان كون
البيتوتة قد ضمنت معنى الصيرورة ان لم يكن صيرورة مخصوصة والمعنى حتى يبيت
صائرا الى اهله اي بعد صيرورته اليهم ويستفاد من قول اهل اللغة من ادركه
الليل فقد بات عدم اعتبار الاستقرار في البيتوتة فيحتمل الحديث ارادة البيتوتة
في الطريق وان بيت حال كونه صائرا الى اهله ومتوجها في سيره اليهم وعلى هذا
فمقتضى الحديث اشتراط الرجوع لليوم بمعنى مجموع اليوم او الليلة دون
اليوم المقابل لليل هذا كله على نسخة يبيت بالاثبات واما نسخة النفي فالمراد بها
البيتوتة عدم البيتوتة الى اهله في قريته لا في بلد جمعا بين النسختين ودفعا
للتناقض بين الحكمين ونسخة النفي معتبرة قد اتفق عليها جميع نسخ التهذيب
في كتاب الصوم فلا ينبغي عدم الالتفات اليها ولا الحكم بعدم صحتها مع امكان
توجيهها وحملها على معنى صحيح مطابق لنسخ الاثبات فان عدم البيتوتة
في القرية في معنى البيتوتة في البلد كما ان البيتوتة في البلد في معنى عدم البيتوتة
في القرية فيتوافق النفي والاثبات في المعنى المراد ويرتفع التناقض عنهما
باختلاف المتعلق وارادة القرية من الاهل وان بعد كما مر الا انه
لا مانع في تصحيح الكلام وربما احتمل الحديث على نسخة النفي البيتوتة
في الطريق حال كونه سائرا الى اهله والمراد بيتوتته عند اهله
في بلده فتطابق نسخة الاثبات اذ المراد بها البيتوتة عند الاهل لا
في الطريق وقد تحمل هذه النسخة على ارادة عدم المبيت الى اهله

في

في بلده ليبيت البيتوتة في القرية فلا يكون راجعا ليومه ويكون الحكم بعدم الترخص
لفقد الشرط الذي هو الرجوع لليوم فيوافق الاثبات في اشتراط ذلك و
يضعفه انتفاء الفائدة في ذكر القرية على هذا التقدير اذ لا يتفاوت الحال
بين ان يكون السفر الى قريته او غيرها من المنازل فيلغو اعتبارها في هذا
السفر الا ان يكون الغرض منه عدم انقطاع السفر بمجرد الملك وهو بعيد جدا او
الحديث كالصريح في استناد الحكم بنفي القصر والافطار الى قصد القرية دون
غيره فالوجه ما تقدم واما احتمال السير الابتدائي فهو في هذه النسخة وان
كان اقرب منه على الاولى لسقوط الوجه الاول من وجوه التلفيق على هذا
التقدير الا ان الوجوه الباقية كافية لدفعه مضافا الى لزوم اختلاف النسختين
في حاصل المعنى بل تناقضهما في ذلك كما يظهر بالتامل فالوجه ارادة التلفيق من
الحديث على النسختين ومنه يعلم دلالته على اشتراط الرجوع لليوم على
التقادير الثلث ومن هذه الاخبار ما روي ان امير المؤمنين ع خرج من
الكوفة الى النخيلة فصلى بالناس الظهر ركعتين ثم رجع من يومه قال في البحار
عند نقل اقوال العامة في تحديد المسافة قال الحسين بن مسعود في شرح السنة ذهب
قوم الى اباحة القصر في السفر القصير روي عن علي عليه السلم انه خرج الى النخيلة فصلى
بهم الظهر ركعتين ثم رجع من يومه وقال عمرو بن دينار قال لي جابر بن زيد
اقصر بعرفة ثم قال واما عامة الفقهاء فلا يجيزون القصر في السفر القصير
ذكر اختلافهم في تحديده الطويل وحكى من جملة الاقوال فيه التحديد باليوم
التام كما ذهب اليه الاوزاعي ونقله عن عامة الفقهاء والحسين بن مسعود
وهو ابو محمد الحسين بن مسعود بن محمد الشافعي تلميذ ابي علي الحسين بن محمد بن
احمد المروزي المعروف بالقاضي حسين وقد نسبه احدهما بالاجر

وكذا

كذا ابن خلكان في ترجمته وترجمة شيخه ابي علي وعده من الاوتاد وقال
انه كان بحرا في العلوم وذكر من مصنفاته كتاب شرح السنة والجمع
بين الصحيحين والمصابيح في الحديث والتهذيب في الفقه وغير ذلك
وكتب الحسين بن مسعود معتبرة في النقل وقد حكى عنها علماؤنا منهم السيد
الجليل ابن طاوس في الطرائف ومنه المجلسي في البحار ومن كتبه كتاب معالم
التنزيل في التفسير كتاب كبير يعرف بتفسير البغوي وقد ذكر فيه اختلاف
العلماء في مسافة القصر بنحو ما قاله في شرح السنة غير انه لم يذكر فيه حديث
النخيلة والنخيلة هي معسكر الكوفة ولها ذكر كثير في كتب المغازي والسير
وقد عسكر بها امير المؤمنين ع في خروجه الى الشام في حرب صفين و
قال في خطبته اغدوا الى معسكركم بالنخيلة ثم خرج اليها واقام بها حتى
وافته الجنود من الاطراف ولم يبرح منها حتى اتاه ابن عباس بعساكر
البصرة ثم اقام بها بعد رجوعه من حرب النهروان وامر الناس ان ينزلوا
بها ويوطنوا انفسهم على الجهاد ويقلوا من زيارة ابنائهم ونسائهم حتى
يسير ثانيا الى الشام فاقام الناس معه بالنخيلة اياما ثم اخذوا يتسللون
ويدخلون الكوفة وتركوا المعسكر خاليا فلما من دخل الكوفة رجع ولو
من اقام معه صبر فلما رأى ذلك نزل وما معه من الناس الا رجال من
وجوههم وجعل يستنفر على جهاد اهل الشام حتى بطلت الحرب في تلك
السنة ثم عسكر بها الحسن ع في توجهه لحرب معوية بعد وفات
امير المؤمنين ع وقال ان كان معسكري بالنخيلة فوافوني هناك والله
انكم لا تفون لي بعهد وقد روي انه اخذ طريق النخيلة فعسكر بها
عشرة ايام فلم يحضره الا اربعة الاف فانصرف الى الكوفة يستنفر

الناس للجهاد وقد نكروا عنه ومن ابيه ع النزول بالنخيلة والمكث بها
لتهيئة الخروج الى الشام وجمع العساكر لحرب معوية وفي ق والنخيلة
كجهينة موضع بالعراق مقتل علي بن ابي طالب ع مع الخوارج ومقتضى
ذلك وقوع المقاتلة ع فيها مع الخوارج وهو غير معروف والذي يظهر
من الاخبار والسير انه لم يقع فيها حرب معهم وانه انما تخلف عنه بعضهم
فيها بعد رجوعه من حرب صفين وان حرب الخوارج انما كانت بالنهروان
والقصة معروفة لكن في الخصال في باب سبعة في حديثه ع
مع راس اليهود وما ينص على قتاله ع مع الخوارج في ثلثة مواطن النخيلة
وحروراء والنهروان وهو غريب والمعروف بالنخيلة الآن قرية شرقي
الحلة على نحو فرسخ منها على شاطئ الفرات في ناحية الشمال بينها وبين
مسجد الكوفة نحو من سبعة فراسخ وليست على طريق السائر من الكوفة
الى الشام ولا مناسبها اخبار النخيلة ولا ما تضمنته هذا الخبر من
رجوعه ليومه وكانها قد تجددت بعد الكوفة وسميت النخيلة او نقل
اهلها اليها او لغير من الاسباب والتقريب في هذا الخبر يتوقف على
بيان امور بلوغ النخيلة قدر البريد وعدم بعدها بالبريدين فاذا
وان رجوعه ع ليوم هو علة التقصير اما الاول فيعلم من نفس الحديث
من دون استعانة بامر آخر للتصريح فيه بانه ع قصر الصلوة في
خروجه الى النخيلة فلا يكون دون البريد اذ لا قصر فيما دونه بالاجماع
لا عينا ولا مخيرا وظاهر الخبر ان غاية سفره ع هي النخيلة لا موضع آخر
وقول الراوي انه ع خرج الى النخيلة ثم رجع من يومه كالصريح
في ذلك وحمله على وقوعها في الطريق لمحل آخر قد عدل عنه في

الاثناء

الاثناء في غاية البعد واما الثاني فيدل عليه ما عرفت ان النخيلة هي معسكر
الكوفة ويبعد في العادة بعد معسكر البلد عنه بمسيرة يوم فصاعدا وان كان
مصرا عظيما كالكوفة واما البعد بالبريدين فيلزم في مثله بل كل البعيد وقد تضمن الحديث
رجوعه ع من يوم ولو كانت المسافة بينها وبين الكوفة مسيرة يوم لم يقع
ذلك بمقتضى العادة ولو وقع فلا فائدة في ذكره لان مسيرة اليوم سفر
يوجب القصر سواء حصل الرجوع ام لا واما الثالث فان الحسين بن مسعود ناقل
الحديث قد روى ذلك في سياق السفر القصير وقرنه بما رواه عن جابر بن
زيد من التقصير بعرفة وذكر مسير اليوم في السفر الطويل فهو اقل ما حكاه
عن الفقهاء في تحديد طويل السفر ويلزم عدم بلوغ النخيلة مسيرة اليوم
ويدل على ذلك ما روي ان معوية لما شن الغارات على الاطراف بعث سفيان
الغامدي فاغار على هيت والانبار ونهب الاموال وقتل الرجال وكان
فيمن قتل صاحب مسلحة من قبل علي ع على الانبار وهو اشرس بن حسان وقيل
حسان البكري فقدم من الانبار على ع فاخبره فصعد المنبر وخطب بالناس
وقال ان اخاكم البكري قد اصيب بالانبار وهو مصر فاختار ما عند الله فانتدبوا
اليهم حتى تلاقوهم فان اصبتم منهم طرفا فانكلوهم عن العراق ثم سكت رجاء
ان يجيبوا او يتكلم منهم متكلم بخير فلا فلما راى منهم على ما في نفوسهم خرج بنفسه ماشيا
حتى اتى النخيلة فادركه الناس فقالوا نحن نكفيكم فقال والله ما تكفوني انفسكم
فكيف تكفوني غيركم وفي رواية اخرى خرج يمشي راجلا حتى اتى النخيلة و
الناس يمشون معه حتى احاط به قوم من اشرافهم فلم يزالوا به حتى صرفوه الى
منزله وهو واجم كئيب فهذه الرواية قاضية بان النخيلة لم يبلغ البعد بها عن الكوفة مقدار

بريدين مسيرة يوم وكيف يترك الناس امير المؤمنين ع وامام المسلمين يمشي اليها راجلا
ولا يردونه من الطريق وهي بهذه المثابة من البعد وظني ان النخيلة هي هذا
الموضع المعروف بالكفل او نحوه بقليل للخارج من الكوفة فانه محل واقع في طريق
المسافر منها الى الشام والطريق منها يمر على الطف وبه اثار تعد بمر بالقبة
الى الآن والمسافة بينه وبين الكوفة للخارج من المسجد واوساط البلد لا
يقصر عن اربعة فراسخ شرعية ويشهد لذلك ما رواه نصر بن مزاحم في كتاب
صفين باسناده عن الاصبغ بن نباتة قال مرت جنازة على علي ع وهو بالنخيلة
فقال ما يقول الناس في هذا القبر وفي النخيلة قبر عظيم يدفن اليهود موتاهم حوله
فقال الحسن بن علي ع يقولون هذا قبر هود النبي لما ان عصاه قومه جاء
فمات هاهنا فقال كذبوا لانا اعلم به منهم هو قبر يهودا بن يعقوب بن اسحق
ابن ابراهيم بكر يعقوب ثم قال هاهنا احد من مهرة قال فاتي بشيخ كبير
فقال اين منزلك قال على شاطئ البحر قال اين من الجبل الاحمر قال قريبا منه
قال فما يقول قومك فيه قال يقولون قبر ساحر قال كذبوا ذلك قبر هود
وهذا قبر يهودا بن يعقوب ومعلوم ان القبر الذي يعظمه اليهود في
اطراف الكوفة ويدفن موتاهم حوله قديما وحديثا ليس الا هذا القبر الذي
يعرف بالكفل وقد دل الحديث على انه قبر يهودا فيحتمل ان يكون يهودا
هو ذا الكفل او انه اشتبه على الناس فسموه به او عنوا بالكفل غير ذي
الكفل وقيق في مادة شاش وشوش موضع بارض بابل بقربها قبر ذي
الكفل ع واختلف العلماء في ذي الكفل المذكور في القرآن فقيل انه

زكريا

زكريا لقوله تعالى وكفلها زكريا وقيل انه يوشع بن نون وصي موسى ع وقيل
بشر بن ايوب الصابر وقيل حزقيل وقيل الياس وقيل اليسع بن اخطوب صاحب
الياس غير اليسع المذكور في الكتاب وقيل كان نبيا بعد سليمان بن داود و
اسمه عوديا بن ادريم كان يقضي بين الناس كما كان يقضي داود وهو
وروى له مع الشيطان قصة مشهورة في الحلم وكظم الغيظ وقيل بل كان عبدا
ولم يكن نبيا تكفل لنبي صوم النهار وقيام الليل وان لا يغضب وان يعمل بالحق
فوفى فشكر له ذلك وفي العيون والعلل وغيرهما في حديث الشامي سأل امير
المؤمنين ع عن ستة من الانبياء لهم اسمان فقال يوشع بن نون وهو ذو
الكفل ويعقوب وهو اسرائيل والخضر وهو تاليا ويونس وهو ذو النون و
عيسى هو المسيح ومحمد ع وهو احمد صلوات الله عليهم قيل والمشهور بين المورخين
ان ذا الكفل هو وصي اليسع وبالجملة فالامر فيه غير محقق لاختلاف الاقوال و
الاخبار ولا يبعد ان يكون هو يهودا بن يعقوب لقوله تعالى حكاية عن يعقوب ع
فلن ارسله معكم حتى تؤتوني موثقا من الله لتأتنني به الا ان يحاط بكم
فضمنه يهودا ووفى بكفالته لما كان من امر ابن يامين ما كان وتخلف عن
اخوته وبقي عند اخيه واحكى عنهم القائل فلن ابرح الارض حتى يأذن لي
ابي او يحكم الله لي وهو خير الحاكمين فهذا يقتضي لحسن الكفالة واستحقاق
التسمية وحديث النخيلة مع اشتهار القبر الذي فيه بالكفل يعطي ذلك
ويؤيده ان هذا القبر موضوع على القبلة ولو كان ليوشع او غيره ممن بعد
موسى ع لكان الى بيت المقدس وروى العياشي في تفسيره عن عبد

الا على الحلبي عن ابي جعفر ع في حديث طويل يذكر فيه خروج القائم ع وظهوره من مكة المشرفة الى المدينة المنورة ثم الى الكوفة ومروره بالثعلبية قال كاني انظر اليهم مصعدين من نجف الكوفة ثلثمائة وبضعة عشر رجلا كان قلوبهم زبر الحديد جبرئيل عن يمينه وميكائيل عن يساره يسير الرعب امامه شهرا وخلفه شهرا ايده الله بخمسة الاف من الملائكة مسومين حتى اذا صعد النجف قال لاصحابه تعبدوا ليلتكم هذه فيبيتون بين راكع وساجد يتضرعون الى الله حتى اذا اصبح قال خذوا بنا طريق النخيلة وعلى الكوفة خندق قلت خندق مخندق قال اي والله حتى ينتهي الى مسجد ابراهيم بالنخيلة فيصلي فيه ركعتين فيخرج اليه من كان بالكوفة من مرجئها وغيرهم من جيش السفياني فيقول لاصحابه استطردوا لهم ثم يقول كروا عليهم قال ابو جعفر ع لا يجوز والله الخندق منهم مخبر ثم يدخل الكوفة فلا يبقى مؤمن كان فيها او حن اليه الحديث والظاهر ان مسجد ابراهيم ع بالنخيلة هو هذا المسجد المتصل بقبر هود وهو مسجد معروف شاهد الناس بناءه الى الان وهو طريق القافلة من بابل الى مسجد الكوفة وليس المراد به مسجد الكوفة ولا مسجد سهيل المعروف بالسهلة فانهما داخلان في البلد وهذا المسجد بالنخيلة خارج البلد ولعل هود دفن في هذا الموضع المتصل بالمسجد لشرف المحل هنا حديث وقع في البين والحديث درج وعلى كل حال فلا ريب ان النخيلة لم يكن بينها وبين الكوفة بريدان مسيرة يوم حتى يكون قصره ع لكون المسافة ثمانية فراسخ وهذا هو الامر الثاني من الامور التي بنينا عليه النظر في الحديث واما الثالث وهو ان علة التقصير هو الرجوع لليوم فيستفاد ذلك

من

من ذكر الراوي رجوعه ع ليومه عقيب حكاية القصر عنه اذ ليس الغرض منه مجرد بيان الامر الواقع وهو القصر في النخيلة والرجوع لليوم من دون ان يكون للثاني دخل في الاول لا في الحكم ولا في الموضوع فان حكاية القصر وتعقيبه بالرجوع لليوم يفيدان الرجوع المذكور تعلقا بالقصر وان ذلك بحيث الاتفاق والا لكان من قبيل ان يقال قصر في النخيلة ثم شرب ماء او اكل خبزا او اشترى ثوبا او دخل بيتا ونحو ذلك مما لا دخل له في المقام ويوكد ذلك تخلل النظم والرجوع لليوم ليس مما يقصد بيانه لذاته حتى يراد دلالته على الفائدة المترتبة عليه نفسه بل انما يراد لاجل تعلقه بامر اخر وليس في الحديث سوى القصر يحتمل ان يكون متعلقا به وليس تعلقه المقصود بالافادة دلالته على ان النخيلة هي غاية السفر لا طريق الى سفر اخر ولا دلالته على قصر السفر لتبين به ان قصره ع قد كان في السفر القصير دون الطويل فان قوله خرج الى النخيلة دل على كونها هي الغاية المقصودة في هذا وقد كانت النخيلة يومئذ معروفة مشهورة بين الناس معلومة القرب من الكوفة فلا يحتمل ان يكون الخروج اليها من السفر الطويل والحمل على التاكيد ممكن لكن التاسيس خير منه فالبناء عليه اولى وليس الا بارادة ان الرجوع لليوم هو علة القصر والسبب فيه والمعنى انه قصر لرجوعه في يومه لا لنفس الذهاب دون اعتبار الرجوع ولا للرجوع مطلقا سواء كان للايام او بل الخصوص هذا الرجوع وهو الرجوع لليوم كما هو المطلوب وايضا قوله ثم رجع من يومه قد تضمن اصل الرجوع ووقوعه ليومه والفائدة في الاول بيان انه رجع منها ولم يتم حتى ينقطع سفره بالاقامة هناك فيكون ذكره للدلالة على الاشتراط ويتبعه القيد غير مقصود بالبيان خلاف الاصل وجوب رعاية الفائدة في جميع اجزاء الكلام مع الامكان والحاصل قصره ع في هذا السفر قد كان يحتمل الوجوه

فنبه الراوي على ان الوجه فيه هو الرجوع لليوم دون غيره ونفس الرجوع لليوم وان لم يقتض بالعلية الا ان التعويل فيه على فهم الراوي ولا يمتنع ان يكون قد فهم ذلك من قرائن الاحوال او علم به من دلائل المقال فذكره لرفع الاجمال وقد صرح علماء الاصول باعتبار فهم الراوي في بيان المجمل بل ذهب جماعة منهم الى انه معتبر ايضا في تاويل المؤول المحكوم بتاويل الظاهر اذا اوله الراوي وهو قوي وهذا الموضع من القسم الاول والظاهر انه لا خلاف فيه لا يقال يحتمل ان يكون غرض الراوي اظهار الاحتمال او دفع الاجمال فان احتمال استناد القصر الى الرجوع لليوم كان متوقفا على بيان وقوعه ذكره ليحتمل ذلك لا ليقطع به لان مجرد الاحتمال حاصل حال الرجوع لليوم فلا يتوقف على بيان وقوعه والتعرض للرجوع لليوم لقصد افادة هذا الاحتمال بعيد جدا فان المنساق من قوله ثم رجع من يومه بعد حكاية القصر هو استناد القصر اليه لا احتمال الاستناد مضافا الى بعد وقوع التنبيه على الاحتمالات وعدم معهوديته مثله من احوال الرواة كما لا يخفى على المطلع على احوالهم وانظارهم على ان هذا الاحتمال ليس بمحض تجويز العقل من دون ان يكون له اثر في الشرع وهو ظاهر ولا لقول بالعام باشتراط الرجوع لليوم او اختلافهم بانهم لا يعرفون القول بالتلفيق فضلا اشتراط الرجوع لليوم وانما القول به من خواص الاصحاب فالوجه في حمل ذلك في فعله ع ليس الا وقوف الراوي على ما يقتضيه من الادلة والغالب فيها البيان دون الاجمال فالاحتمال يكشف عن منشا ظاهر في الاشتراط معهود عند السلف معلوم في الصدر الاول وبمعونة الشهرة القاضية بمثله يقوى الظن بوجود

المنشأ

المنشأ واعتبار واستناد القدماء اليه وتلقي المتاخرين الحكم عنهم بالتاييد مع انك قد علمت مما تقدم في عنوان هذه الاخبار انا نكتفي فيها بالاشعار وهو ادنى مراتب هذا الخبر كما هو ظاهر لمن امعن النظر فان قيل هذا خبر ضعيف مرسل مروي من طريق اهل الخلاف فلا يصلح الاستناد اليه في اثبات حكم شرعي ومع ذلك فهو غير متعلق بالمطلب لان النخيلة كما سبق هي معسكر الكوفة فيبعد بعدها بالبريد وفيما مضى من مشيه ع اليها راجلا دلالة على الاتصال او القرب واقصى البعد المحتمل في مثله ان يكون على نحو فرسخ من الكوفة ولا يجوز القصر فيه اجماعا فالرواية متروكة خارجة عن موضوع البحث وقد روى نصر بن مزاحم باسناده عن عبد الرحمن بن ابي الكنود قال لما اراد علي ع الشخوص من النخيلة الى حرب الشام قام في الناس وخطبهم الى ان قال فخرج ع حتى اذا جاز حد الكوفة وصلى ركعتين الحديث وهو يقتضي دخول النخيلة في حدود الكوفة فكيف يكون بينها وبين الكوفة بريد اربعة فراسخ قلنا اما الضعف والارسال فلا يقدحان في الاستشهاد هنا ولا في الاستدلال وكذا ورود الحديث من طريق اهل الخلاف فان مضمونه مطابق لفتوى المشهور لمذاهب الجمهور فهو منجبر بها واهل الخلاف لا يتهمون في رواياتهم لما يوافق مذهبنا ويخالف مذهبهم وقد روي عنهم ع جواز الاخذ والتمسك بما يرويه المخالفون عن امير المؤمنين ع وهذا من ذاك مع ان الفقه من باب الظنون وللاجتماع المؤيدات والشواهد في ذلك اثر بين وتقوية ظاهرة وقد يحصل من مجموع الامور المتعاضدة التي لا يبلغ كل منها حد الحجية ما لا يحصل من الحجج القوية فهذا الخبر على تقدير عدم كونه حجة بانفراده يصلح بان يكون مؤيدا للدليل

اوعاضدا لشاهد فلا وجه لرده واما كون النخيلة معسكر الكوفة فهو مسلم وقد
قدمنا ما يدل عليه وليس فيه ما يقتضي الاتصال بالبلد ولو مع الفصل
بنحو البريد ودعوى اتصال معسكر البلد به او شدة قربه منه ممنوع خصوصا
في البلدان العظيمة والامصار الكبيرة مثل الكوفة فان الغالب في معسكرها
البعد بالبريد ونحوه واما خروج امير المؤمنين اليها ماشيا فالذي يقتضيه
الحال التي دعته الى ذلك من شدة الغضب هو البعد لا القرب فانه ع لم يفعل
ذلك الا لامر عظيم من مكابرة القوم ومشاقتهم له وتخاذلهم عنه وتثبطهم عن
جهاد العدو حتى تحمل تلك المشقة وارتكب قطع المسافة الى النخيلة بنفسه
راجلا ماشيا كي ينتهوا عن رقدتهم ويرتدعوا عن غيهم و يتعظوا بزواجر
الفعل ما لم يتعظوا به من نصائح القول ولو كانت النخيلة متصلة بالكوفة او قريبة
منه لم يكن فيما فعله ع ما يتوقع من التاثير ولا في ذلك عنا به حتى ينقل والبريد
في مثل ذلك ليس بكثير ولو كان كالبريدين والفرق بينهما معلوم بالعادات و وان كان البريدين نحو علل ذلك نحو
اما ما تضمنه رواية الثانية من انه ع خرج من النخيلة حتى تجاوز نحو الكوفة
ثم صلى ركعتين فالمراد به التجاوز عن سمت الكوفة ومحاذاتها فلا ينافي بعد النخيلة
عنها بالبريد ولو باكثر منه على ان الذي يتعين هو بعدها بالبريد للسائر
المسامت للبلد دون المقاطن وبالقياس الى الخارج من المسجد وما يقرب منه
لا الخارج من احد طرفين المتقابلين فانه من جهة البصرة وهي الجهة شرق
اكثر من البريد وهو من جهة الشام وهي المغرب اقل ومقتضى ما تقدم من
كون النخيلة هي الكفل وما فوقه بقليل بعدها عن الكوفة من طرف الغربي بنحو
من فرسخ فان هذا الموضع يقابل الكناسة وهي محلة من الكوفة ينها على
حجى

الحسنين وهو باق الى الآن وبينه وبين هذا المكان فرسخ او ازيد بيسير وبالجملة
فاحتمال البريد في النخيلة قائم بل معلوم مما تقدم ولا منافي له وقد دل الخبر
على التقصير بها فلا يكون اقل منه وبضميمة المقدمتين الاخيرتين يتم التقريب
الخبر الرابع الرابع من اخبار هذا النوع ما رواه الصدوق في كتاب الصوم من نح
بحذف الاسناد وقد قال في اوله ان ما بينه فيه فهو موجود في الكتب
الاصول المعتمد عليها المسندة الى المشايخ العلماء الفقهاء الثقات رض قال سئل ابا
ع عن رجل اتى سوقا يتسوق بها وهي من منزله على اربعة فراسخ فان هو اتاها
في بعض يوم وان ركب السفن لم ياتها في يوم قال يتم الراكب الذي يرجع
من يومه صوما ويقصر صاحب السفن كذا في البحار والوسائل نقلا من
الكتاب المذكور وفيما وجدنا من نسخ نح صومه بالاضافة الى الضمير صوما
بالتنكير وكلاهما حسن والتعريف احسن وسبع فراسخ مكان اربع
فراسخ والاربع انسب بقول السائل فان هو اتاها على الدابة اتاها
في بعض يوم وبقوله ع يتم الراكب الذي يرجع من يومه والعدد بما
لتانيث في جميع النسخ وحقه التذكير فان الفرسخ مذكر لا مؤنث ولعله
هنا بمعنى الساعة فانها من جملة معانيه كما في ق او على التاويل بالرحلة
عليها غالبا وهذا الحديث بظاهره مشكل وتقريب الاستدلال به يتوقف
على بيان الاشكال ودفعه على وجه ينطبق على المدعى والاشكال فيه من وجوه
احدها ان قوله ع يتم الراكب الذي يرجع ليومه صومه يدل بمنطوقه على وجوب
الصوم على قاصد الاربع الراجع لليوم وهذا انما يتمشى على القول
بتخيير الراجع ليومه في الصلوة دون الصوم او القول بسقوط اعتبار

الاربع ولو مع الرجوع لليوم مع الغاء مفهوم الحديث على الاخير و
هما خلاف الاقوال المعتبرة في المسئلة والعمل بهما على تقدير ثبوت
مرغوب عنه وثانيها ان مفهوم هذا الكلام اختصاص الراجع ليومه
بوجوب الصوم ومقتضاه وجوب الصوم على الراجع ليومه وعدم و
جوب الصيام والاتمام على الراجع في غيره وهو خلاف اجماع
العلماء كافة بل خلاف المعلوم بالضرورة من عدم اشتراط القصر
فيهما بانتفاء الرجوع ليومه عكس المشهور من اشتراط الرجوع فيه و
ثالثها ان السائل قد سئل عن رجل خرج الى سوق يتسوق بها وظ
الحال في المتسوق عدم الرجوع لليوم سواء اختلف طريق البر والبحر وان
قصرت المسافة الاولى فقوله ع يتم الراكب الذي يرجع من يومه لا
ينطبق على السؤال والمنطبق عليه بيان حكم الراجع لغير اليوم وغاية
الامر ان يكون السؤال عاما شاملا للراجع لليوم وغيره فيجب ان يكون
الجواب غير مناسب للسؤال ورابعها ان سؤال السائل غير مختص بالصوم
فانه سئل عن هذه المسافة القاصد للسوق اذا اتاها على الدابة او ركب السفن
وهو اما سؤال عن الصلوة والصوم معا او عن الصلوة على ما هو الاكثر
الشائع في سؤال الناس فينبغي ان يكون الجواب عنهما او عنها
لا عن الصوم وحده لعدم مطابقته لظ السؤال فظهر ان الجواب
غير ملائم للسؤال باعتبار الموضوع والحكم معا والبناء على كلا
المفهوم مع فساده هنا كما عرفت لا يرفع الاشكال لان الملائم للسؤال
وفي الموضعين هو العكس بجعل المفهوم منطوقا والمنطوق مفهوما
فينبغي سؤال الخروج عن الظ ولا تخلص من هذه الاشكالات الا
ينقل

بنقل
الاثبات في قوله ع يتم الراكب الذي يرجع من يومه الى النفي وتحويل الايجاب فيه الى معنى
السلب بان لم يكن سقط حرف النفي في نظم الكلام والمعنى يتم الراكب الذي لا يرجع
ليومه فحذفت لا فيه كما حذفت من قوله تع تالله تفتؤ تذكر يوسف وقول امرئ
القيس فقلت يمين الله ابرح قاعدا ولو قطعوا راسي لديك واوصالي فان المعنى
بالله تفتؤ اي لا تزال تذكر يوسف ويمين الله لا ابرح قاعدا بحذف لا
في الموضعين كما صرح به ائمة العربية والتفسير قال البيضاوي لا يلتبس
بالاثبات فان القسم اذا كان لم يكن معه علامة الاثبات كان على النفي وفي
الكشاف والمجمع وغيرهما ان الاثبات مع القسم لا ينفك عن اللام والنون
فمع انتفائهما يتعين النفي والقرينة في الحديث وقوعه جوابا عن سؤال الركوب
الذي لا يرجع من يومه فيكون على النفي لا على الاثبات والا لم يطابق
الجواب للسؤال ومن ثم جعلنا الحذف في قوله يرجع لا في يتم وان تم به
المعنى لان المطابقة لا تحصل معه لان حكم الراكب على هذا التقدير هو القصر
كصاحب السفينة فكان المناسب جمعهما في وهذا الوجه مبني على جواز حذف
النفي في غير القسم وربما لاح من كلمات القوم اختصاص الحكم بالقسم
وهو غير معلوم وان اختص الشاهد به وثانيهما حمل الرجوع في قوله يرجع
من يومه على التمكن من الرجوع والمراد يتم الراكب الذي يتمكن من الرجوع
ليومه ولا يرجع فيه وذلك لان هذا الكلام قد وقع جوابا عن الفرض
المتقدم في كلام السائل وكلا الامرين مستفاد منه اما التمكن من
الرجوع لليوم فلقوله فان هو اتاها على الدابة اتاها في بعض يوم
فانه اذا اتاها في بعض يوم امكنه الرجوع في البعض الاخر بناء على

ان المراد بالبعض والايرين على النصف كما هو الظاهر واما عدم الرجوع للسوم فلان
المفهوم منه السؤال عن الخارج المسوق والرجوع للسوم في مثله في مثل غير مقصود
في الغالب كما سبقت الاشارة اليه مع ان هذا القيد لابد منه في توجيه الكلام
وان خلا عن القرينة الدالة عليه فكيف مع وجودها وهذا الوجه اولى من
التزام سقوط حرف النفي من النساخ فانه انما يصار اليه عند الضرورة الملجئة
ولا ضرورة اليه هنا وكذا من التوجيه بحذف لا فانا نحن هنا في غير القسم
غير ثابت وان لم يثبت خلافه ايضا واما حمل الرجوع على التمكن منه فهو مجاز
ثابت لا ريب فيه ولكن التقييد بعدم الرجوع فان باب التقييد كالتخصيص ثابت
واسع والمدار في الشرعيات والمحاورات عليهما وقل ما خلا الكلام عن احدهما و
القرينة الدالة على التجوز والتقييد بعدم السؤال الدال عليهما كما عرفت وهو
من اوضح القرائن وعلى كل تقدير فمدلول الحديث هو امر من لا يرجع من يومه
في الاربعة باتمام الصلوة وان تمكن من الرجوع ليومه لقصر المسافة ويفهم منه
مفارقة الصلوة للصوم في هذا الحكم وثبوته لهما جميعا ويؤكد ذلك عموم السؤال
تناوله للصوم والصلوة معا وظهوره في الصلوة كما تقدم فانه يقتضي وقوع
الجواب على وجه يفيد السائل في حكم الصلوة المسئول عنها او الداخلة في السؤال وليس
الا من وجهة هذا القيد فكان التقييد به معتبرا مقصودا به بيان حكم الصلوة وبيانه
بيانا ان قوله ويقصر صاحب السفينة على ما في نسخ البحار والوسائل مطلق يعم الصوم
والصلوة والاطلاق فيهما دال على وجود المسافة الموجبة للقصر فيهما وهذا الاطلاق مع تقييد
الحكم في راكب الدابة بالصوم في قوة التخصيص فيكون حكم الصلوة في الراجع لغير يومه
مخالفا لحكم الصوم والمخالفة اما بتعيين القصر فيها او بالتخيير بينه وبين الاتمام

على ارادة التخصيص منه

والمون

الاول باطل قطعا اذ لو تعين القصر في الصلوة لوجب الافطار اجماعا وقد دل
الحديث على وجوب الصوم فتعين الثاني وهو التخيير ولا سبيل الى حمل الامر بالصوم على
الوجوب التخييري لان ذلك مع كونه مخالفا لظاهر الامر الدال على الوجوب العيني خصوصا
مع الاقتران بمثله وهو الامر بالقصر في صاحب السفينة يقتضي التخيير في الصوم
دون الصلوة وهو خلاف الاجماع او توافق الصوم والصلوة في الحكم بالتخيير وقد عرفت
دلالة الحديث على الاختلاف وكذا القول في حمله على الاستحباب اذ لا قائل بالتخيير فيهما
مع استحباب الصيام دون الاتمام فالحديث موافق لما عليه كثير من الاصحاب من تخيير
المسافر في الاربعة بين القصر والاتمام اذا لم يرجع ليومه مع الفرق بين الصوم
والصلوة باختصاص التخيير في الصلوة كما ذهب اليه الشيخ وجماعة من اصحابنا وهذا القول
وهو احد الاقوال الاربعة المعتبرة في المسئلة فلا يكون منطوق الرواية مخالفا للاقوال
المعتبرة فيها ولا مفهومها مخالفا للاجماع اذ المفهوم هو وجوب القصر لمن يريد الرجوع
ليومه او عدم وجوب الاتمام عليه وهو قول معظم الاصحاب والجواب منطبق على السؤال
ومبني عليه في كل من الموضوع والحكم وغاية الامر الاكتفاء في الجواب
بدلالة المفهوم وهذا لا يقتضي عدم المطابقة ولعل التنصيص على الصوم لكونه
حكما او لعله لم يشتد احتياج السائل اليه فقد دل عليه بالمنطوق واكتفى في
الصلوة بالمفهوم ومثله كثير والامر فيه هين فاندفعت الاشكالات في الحديث
وظهر انطباقه على المذهب المختار اذا جمع رواياته واوفاها بجميع احكامها و
مطالبها والمستفاد منه مما يتعلق بالمقام عدة احكام الاول عدم حصول المسافة

المعينة للقصر والافطار بمجرد الاربعة اذ لو كان كذلك لوجب الحكم بتعينها على صاحب
السفن وراكب الدابة مطلقا رجع ليومه ام لا اراد الرجوع ام لم يرد لوجود الاربعة في الجميع
ومقتضى الحديث خلاف ذلك الثاني تعيين الصوم على قاصد الاربعة اذا لم يرد الرجوع ليومه
سواء اقام في المقصد او رجع من دون اقامة لا ليومه كما يقتضيه اطلاق الامر بالصوم
الظاهر في الوجوب العيني من غير تقييد الثالث تخيير غير قاصد الرجوع ليومه في الصلوة
بين القصر والاتمام على تقدير الاقامة وعدمها لعموم المفهوم وهو احد القولين
لاصحاب التخيير والقول الاخر اختصاص التخيير بما اذا لم يرد المقام عشرة ايام فيتعين الخامس
الاتمام في الطريق مع ارادته وعلى هذا فلا بد من اعتبار قيد اخر في الكلام او
حمل المفهوم على سلب العموم او عموم السلب والمعنى عدم تعيين الاتمام في الصلوة
مطلقا بل مع عدم ارادة المقام في المنزل الرابع ان الراجع ليومه مخالف لغيره
في الحكم المذكور وذلك اما بتعيين القصر في الصوم دون الصلوة او بالتخيير كذلك او التعيين
في الصلوة او في الصوم دون العكس فانه خلاف الاجماع المعلوم كتعيين الاتمام
فيهما او في الصلوة دون الصوم مع ثبوت الترخص لغير الراجع ليومه والاول اولى
بناء على عموم المفهوم وان مفهوم الامر بالاتمام عرفا هو الامر بالقصر لا عدم الامر
بالتمام وظهور ان المراد من رفع التخيير في الصلوة بين الاتمام والقصر هو
تعيين القصر ولان القصر قد ثبت في الجميع بمفهوم المخالفة فيتعين بالاصل
والعمومات الدالة على تعيين القصر في الحديث دلالة على حكم وهو انه اذا كان للمقصد
طريقان اقرب وابعد كان لكل منهما الحكم المختص به ولا يتعدى الحكم من احدهما الى

الاخر

الاخر سواء سلك الاقرب او الابعد وقد تبعه على ذلك الاصحاب واستندوا فيه
الى العمومات وليس في المسئلة ما يصرح بذلك غير هذا الحديث فانه دل على
ان المسافر الى السوق ذات الطريقين ان سلك الابعد وهو البحر البالغ
سيره واكثر قصر مطلقا وان سلك البر وهو اربعة فراسخ لم يثبت له
ذلك وهذا يقتضي النفي فيما دون الاربعة فان عدم تعدي حكم الابعد
الى الاقرب مع كونه مسافة في الجملة يستلزم انتفاء التعدية الى ما ليس بمسافة
اصلا بطريق اولى واطلاق الحديث يقتضي وجوب القصر عليه اذا سلك
الابعد ولو قصد الترخص كما هو المشهور وقيل بانتفاء القصر هنا وهو ضعيف
فان قلت الاستدلال بهذه الرواية استدلال بالمفهوم ولا يصح الا اذا انحصر التاويل
فيما يفيد المدعى والحصر هنا ممنوع فان من الجائز حمل الامر باتمام الصوم للراجع
لليوم على التخيير مع الغاء المفهومين المشعرين بمخالفة الصلوة للصوم ومخالفة
غير الراجع لليوم للراجع فيه لان التخيير في الصوم يستلزم التخيير في الصلوة اجماعا
وتخيير الراجع ليومه يستلزم التخيير لغير الراجع فيه الا على قول نادر لا عبرة به فيكون
الحكم باتمام الصوم لمن يرجع من يومه للتنبيه على حكم غيره من باب التسوية وحاصله
التخيير لقاصد الاربعة مطلقا وهو احد الاقوال المعتبرة فلا يكون الحديث خارجا عنها
ولا مخالفا للاجماع وان لزم عدم مطابقة الجواب للسؤال الدال على الجواب على
حكمي الصلوة والصوم للراجع ليومه وغيره فيدخل في المسئول عنه ولو لا
التنبيه وهي ان تكون اقوى من المفهوم فاهنا تاويل قلت تضعيف هذا الوجه
اولا ضعف القول بالتخيير مطلقا في الصوم والصلوة للراجع ليومه وغيره
كما سيأتي بيانه ان شاء الله في موضعه فلا يصلح بناء الحديث عليه وثانيا ما في هذا

الوجه من المكلف بصرف اللفظ عن الوجوب العيني الى التخييري مع انتفاء القرينة
الدالة عليه بل مع وجود قرينة الخلاف والبناء على مساواة حكمي الصوم والصلوة
وحكمي الراجع لليوم وغيره مع دلالة المفهومين على المخالفة بين الحكمين
وثالثا ان البناء على التسوية انما يصح لو كانت التسوية مستندة الى امر
بين معلوم في ازمنة الصدور كما قد يتفق في الجزئيات التي تقع على سبيل
التمثيل والامر هنا ليس من ذلك القبيل فان العلم بها انما يحصل للفقهاء
العارفين بالادلة والخلاف والوفاق المحدثين بتدقيق النظر بخلاف الرواة اذ لا اطلاع
لهم على الاسباب الحادثة القاضية بالتسوية فلا يتاتى البناء عليها الا بجعل
السبب اللاحق كاشفا عن وجود امر سابق يدل عليها في اوقات الحضور و
شاهد الحال بلفظ السؤال يابى ذلك وبالجملة فلا خفاء في ضعف هذا
الوجه وبعده بخلاف ما تقدم فانه مستفاد من نفس السؤال من دون استعانة بالامور
الخارجة النظرية فيتعين الحمل عليه دون غيره فان قيل لعل الوجه في الحديث ما ذكره
الشيخان الفاضلان المحدثان في الوافي والوسائل والبحار ان راكب الدابة يمكنه الرجوع
ليومه قبل الزوال لقصر المسافة فيجب عليه الصوم بخلاف صاحب السفينة او ما اختص به
صاحب الوسائل من احتمال خروج الراكب بعد الزوال فيجب عليه تمام الصوم على
من ان المسافر انما يجب عليه الافطار اذا خرج قبل الزوال وبعده قلنا اما احتمال
الخروج بعد الزوال فلا يختص براكب الدابة بل هو قائم في صاحب السفينة ايضا
لتمكنه من ذلك كراكب الدابة من غير فرق فلا وجه لتخصيصه به وبناء الفرق عليه
واما الرجوع قبل الزوال فان اريد به رجوع الخارج من اول النهار فلا ريب

في

في بعده لبلوغ المسافة ذهابا وايابا ثمانية فراسخ وهي وحدها شاغلة لليوم
فكيف يتاتى له الرجوع قبل الزوال مع قضاء وطره من السوق التي صار اليها
للسوق هذا على نسخة الاربع كما في الكتابين واما على نسخة السبع فالرجوع قبل
الزوال كان يكون من الممتنع المحال وان اريد به رجوع الخارج من البلد ولو
قبل اليوم فراكب الدابة وصاحب السفينة في ذلك سيان لان صاحب السفينة
يمكنه الرجوع قبل الزوال مع عدم تعيين زمان الخروج كراكب الدابة نعم قد
يقدح هنا احتمال ثالث وهو خروج الراكب بعد الزوال من اليوم الاول ورجوعه
قبل الزوال من الثاني فلا يفطر في سفره ذلك بخلاف صاحب السفينة اذ لا
بد له من تخلل يوم تام بين يومي الخروج والدخول كما يشهد له قول السائل
وان ركب السفينة لم يات في يوم فيجب عليه الافطار في ذلك اليوم والمتوسط
ان سلم له الطرفان اذا خرج بعد الزوال ودخل قبله وهذا الوجه وان
كان اجود من سابقيه الا انه يرد عليه مع ما تقدم خلو الحديث عن اعتبار
بعد الزوال والرجوع قبله اذ ليس فيه الا ان الذي يرجع من يومه يتم صومه و
الرجوع لليوم كما يكون قبل الزوال فكذا يكون بعده واقصى ما هناك
تمكن الراكب مما ذكر وهو لا يستلزم الوقوع ولا وجوب اختيار ذلك
فان للمسافر ان يخرج متى شاء ويرجع متى شاء ولو في شهر رمضان ولا
يجب عليه الخروج بعد الزوال ولا الرجوع قبله لاجل الصوم وايضا فيقتضي
الفرق بين الصوم والصلوة على هذا المعنى عدم وجوب اتمام الصلوة
على الخارج بعد الزوال والراجع قبله مطلقا وان اخر الصلوة عن اول وقتها

اذا اخرها عن اول الوقت

حتى خرج من منزله او رجع اليه فيكون الاعتبار بحال الاداء في الخروج والوجوب
في الدخول وهو خلاف الاقوال المعروفة في المسئلة من اعتبار حال الاداء
مطلقا او الوجوب كذلك او الدخول دون الخروج واما العكس فلم يذهب به قائل بل
هو خلاف الاجماع فالظاهر ان المقصود في الحديث بيان حكم الراكب وصاحب السفينة من جهة
المسافة وبيانها في الموضعين من دون اشعار بامر اخر كزمان الدخول والخروج فلا
يكون ذلك ملتفتا اليه في الحديث بل موكولا الى الادلة الخارجة كما في سائر اخبار
المسافة ويمكن ان يكون بناء الامر فيه على الغالب الكثير في السفر من خروج المسافر في
اول النهار فيجب القصر والافطار على صاحب السفينة لوجود المسافة خرج
قبل الزوال بخلاف راكب الدابة لانتفاء المسافة المعينة لهما في حقه فلا يجب عليه الا
من ان وانخرج قبل الزوال وقد علم مما ذكرنا ان الوجه في الحديث هو الذي
قلنا وبه يتم المطلب الخامس من احاديث هذا القسم عبارة الفقه المنسوب الى الرضا
قال عليه السلام في باب صلوة المسافر والمريض ومن سافر فالتقصير عليه واجب اذا كان
سفره ثمانية فراسخ او بريدين وهو اربعة وعشرين ميلا فان كان سفرك
بريدا واحدا واردت ان ترجع من يومك قصرت لان ذهابك ومجيئك
بريدين وان عزمت على المقام وكان مدة سفرك بريدا واحدا ثم تجدد
لك فيه الرجوع من يومك اتممت فلا تقصر وان كان اكثر من بريد فالتقصير
واجب اذا غاب عنك اذان مصرك ثم قال عليه السلام بعد ذكر جملة من الاحكام وان سافرت
الى موضع مقدار اربع فراسخ ولم ترد الرجوع من يومك فانت بالخيار
فان شئت تممت وان شئت قصرت وان كان سفرك دون اربع فراسخ
فالتمام عليك واجب هكذا في اصل الكتاب وفي البحار نقلا عنه الواو فيه

لان

لان ذهابك ومجيئك بريدان برفع البريدين كما هو الظاهر وعليه فالضمير المنصوب
للشان والجملة خبر وهو على الاول للسفر والخبر قوله ذهابك ومجيئك ونصب
البريدين على الحالية والمفعولية او الخبرية ليكون المقدر وفي بعض نسخ الاصل
بدل قوله اتممت فلا تقصر اتممت فلا تقصر امرا بالاتمام ونهيا عن التقصير وهو
على الامر يحتمل ان يكون اتممت تصحيفا من النساخ لا تممت وان يكون اتممت تصحيفا
منهم لا اتممت لخفاء المعنى فيه ولعل المراد كنت في حكم المقيم بالعزم على الاقامة
وان لم تتم والتفريع على هذا اوجه ولا يبعد سقوط ما قبل اتممت وتقديره ان
عزمت على المقام ثم تجدد ذلك الرجوع فما اتممت فلا تقصر فيكون قوله فلا
تقصر هو الجواب وهذا امكن في المعنى وابين والفاء في قوله فان كان
سفرك بريدا للتفصيل لا للتفريع لان الامر بالتقصير في البريد لا يتفرع على
ما تقدم من اشتراط البريدين في التقصير والتعبير بالاميال والفراسخ
بدون الثمانية في جميع النسخ ويمكن توجيهه في الفراسخ بنحو ما مر في ثمانية
ثم وفي الاميال بعودها الى الاذرع والاصابع وبان الميل كما قيل مسافة
من الارض بغير حد او بقدر مد البصر والبريد اربع فراسخ وفي
حكم ما زاد من الاعداد الى ان يبلغ البريدين للاجماع على اتحاد حكم الجميع و
دلالة التحديد بالبريدين على ذلك ولا ينافيه قوله بريدا واحدا لان الالف
حينئذ عن المتعدد ولا يحصل المتعدد الا اذا كان بريدين او اكثر و
عليه يحمل قوله وان كان اكثر من بريد فهو تاكيد لما قبله من وجوب
القصر في البريدين وتوطئة لما بعده من اشتراط خفاء الاذان و
هذه العبارة واضحة الدلالة على المطلب جامعة لاطراف المسئلة وقد

تصحيفا

الالف

دلت صريحا على وجوب القصر في الثمانية ووجوب الاتمام فيما دون الاربع وهما
موضع وفاق على ثبوت القصر بالاربعة ولو بالتخيير لمن لم يعزم على المقام
وانه او يكتفي بها ولا يطلق الرجوع في تعيين القصر وظاهرها تعيين القصر اذا
قصد الرجوع ليومه والاتمام اذا عزم على مقام عشرة ايام والتخيير بينهما
اذا لم يرد الرجوع ليومه ولم يعزم على المقام اما الاول فلقوله وان
كان سفرك بريدا واحدا واردت ان ترجع ليومك قصرت فانه امر بالقصر
في هذه الصورة وظاهره تعيين القصر ويؤيده التعليل بالبريدين فان المراد
بثبوت الحكم البريدين الامتدادين هنا لاتصال المسافة وحكمها تعيين القصر
متعين في هذا الفرض ويؤيده تأكيدا قوله بعد ذلك وان سافرت الى موضع
مقدار اربع فراسخ ولم ترد الرجوع من يومك فانت بالخيار فان شئت
تممت وان شئت قصرت لدلالة بمفهوم الشرط وقرينة المقابلة على انتفاء
الخيار اذا اراد الرجوع ليومه وهو اما تعيين الاتمام او تعيين القصر والاول
باطل قطعا فتعين الثاني ويحتمل وجوب القصر بالبريدين فان اقتضى
بعموم المفهوم عدم تعيين القصر فيما دونهما مطلقا الا ان هذه الصورة قد خرجت
من العموم بما دل من الكلام على تعيين القصر فيها بالخصوص لكان الحد احد الا
مرين من البريدين الامتدادين والبريد الواحد بشرط الرجوع ليومه واما
الثاني فمستفاد من قوله وان عزمت على المقام وكان مدة سفرك بريدا
واحدا ثم تجدد لك فيه الرجوع من يومك فاتمت فلا تقصر فان تضمن النهي
عن التقصير وهو حقيقة في التحريم وتحريم القصر مع تجدد الرجوع ليومه يستلزم
تحريمه مع بقاء العزم على المقام اما ارادة الرجوع بعد اليوم قبل العشرة
والتقييد

والتقييد بالتنصيص على الفرد الخفي لا للتخصيص فمقتضى الكلام وجوب الاتمام
على عازم المقام سواء بقي على عزمه او رجع عنه اراد الرجوع ليومه ام لا فيجب
اخراجه من اطلاق الخيار لمن لم يرد الرجوع ليومه مطلقا حمل المقيد والمراد
بالمقام عشرة ايام او ما قابل الرجوع ليومه والا لزم اختصاص الخيار بالمتردد
ولم يقل به احد على ان النفي في قوله ولم ترد الرجوع من يومك اما ان يتوجه
الى القيد او اليه مع المقيد وعلى التقديرين فقاصد الرجوع لغير اليوم داخل
في موضع الخيار مقصود من هذا الحكم في الجملة فيخرج عن هذا الكلام الدال
على تعيين الاتمام واما الثالث فيعلم من الحكم بالخيار لمن لم يرد الرجوع
ليومه مع المنع من التقصير اذا عزم على المقام كما مر فيدخل بالخيار العازم
على الرجوع بعد اليوم قبل العشرة والمتردد باقسامه وهي بعينها ما يقتضيه
ظاهر العبارة ويتبادر منها اول وهلة ومنها احتمال اخذ وهو التخيير في الصور
الثلث مع رجحان القصر في الاولى والاتمام في الثانية والتسوية بينهما في
الثالثة فانه اوجب القصر على المسافر اذا كان سفره ثمانية فراسخ والمراد
الثمانية الامتدادية لتبادرها من الاطلاق ووجوب الاتمام اذا كان هنا تقريبا
مقابلتها بالثمانية الملفقة ثم اوجب الاتمام في اخر العبارة اذا كان السفر دون
الاربعة وعموم المفهومين يقتضي عدم تعيين شيء من الامرين في الاربعة بصورها
الثلث ويلزم من التخيير في الكل فيحمل الامر بالقصر لمريد الرجوع ليومه على الندب
والنهي عنه لمريد المقام على الكراهة والتخيير فيما عداهما على التسوية ويشعر بذلك
العدول عن صريح الوجوب في الاولى الى الامر والنهي والاكتفاء في الاخير
بالتخيير من دون اشعار بالمفاضلة وظهور قوله فان شئت اتممت وان شئت

قصرت في التسوية ولا ينافي ذلك التعليل بالبريدين في الاول اذ ليس نصا في اتحاد
الحكم بل يحتمل ارادة قرب التلفيق في هذه الصورة من الامتداد وان بعد ولا
ريب ان الوجه في العبارة ما تقدم لتقدم المنطوق على المفهوم والخصوص على العموم
والتخصيص على المجاز ولان التخيير على خلاف الاصل فيقتصر فيه على القدر المعلوم من
النص مع ان التفصيل بالتسوية والترجيح بما ذكر لم يظهر به قائل من الاصحاب
ومقتضى كلام القائلين بالتخيير رجحان القصر وان لم يرجع ليومه فانهم حملوا اخبار
عرفات على استحباب القصر وكراهة الاتمام وهو خلاف التفصيل المذكور وبما ذكر
تبين دلالة العبارة على ما ذهب اليه اكثر القدماء من وجوب القصر على مريد الرجوع
لليوم والتخيير لمن لم يرد ذلك غير انه قد يشكل في قاصد المقام فان ظاهر الكلام
كما عرفت وجوب الاتمام عليه واطلاق كلامهم يقتضي التخيير وسياق القول في
ذلك انه عند ايراد عبارات الاصحاب في المسألة وليس في هذه العبارة تفاصيل
الاحكام ومتى وجب عليك التقصير في الصلوة او التمام لزمك في الصوم
مثله وفي كتاب الصوم وكل من وجب عليه التقصير في السفر فعليه الافطار وكل من
وجب عليه التمام في الصلوة فعليه الصيام متى ما اتم صام ومتى ما قصر افطر ومقتضى
ذلك تبعية الصوم للصلوة اذا تعين فيها القصر والاتمام لا اذا تخير ويستفاد
مما ذكره في الموضعين ارادة الصلوة وحدها من العبارة المتقدمة وخروج
الصوم عنها فيبقى حكمه في موضع الخيار مسكوتا عنه وحمل الوجوب واللزوم
على ما يشمل التخيير بعيد ومع ذلك فالالتزام منه ظاهر هو التبعية بالاختيار
لا في التخيير ولا قائل به فان القائلين بالتخيير يجوزون اختيار الصوم
مع القصر والاتمام مع الفطر اضطراب الافهام وزلت اقدام
كثير

الصلوة ... فالصوم ... (marginal note, partly legible)
قاله الصاحب في الشرح ... (marginal note, partly legible)

كثير من الاعلام في ان المقيم في موضع عشرة ايام اذا خرج الى ما دون مسافة
القصر يبقى على حكم التمام ام تعود اليه القصر الثابت له قبل المقام وان جمعا
من الفقهاء الفضلاء المتاخرين وجملة من مشايخنا المحققين قد علوا في
المسألة عما عليه الاصحاب وخالفوا ما هو المعروف عندهم في هذا الباب فمنهم من
اوجب التقصير في جميع صورها ومنهم من ذهب الى الاتمام في سقوط الاتمام
عن احزابها ولم اقف على موافق لهذين القولين فيما اطلعت عليه من الاقوال
ولو نقلها ناقل من الفقهاء في كتب الخلاف والاستدلال بل المستفاد من
كلامهم اتفاق الاصحاب على بقاء حكم الاتمام لفضل العود الى محل الاقامة واقامة
عشرة مستانفة بعده مطلقا في ذهابه الى ما دون المسافة وعوده الى موضع الاقامة
وفي المحل وكذا الاتفاق على وجوب القصر لمريد العود من دون الاقامة فيما عدا
الذهاب الى ما دون المسافة وان الخلاف عندهم في حكم الذهاب في الصورة الثانية وفيما عدا
الصورتين من الصور المحتملة في المسألة وها انا انقل لك ما وقفت عليه من
الاقوال ثم اتبعها بما يقتضيه الحال من وجوه الاحتجاج والاستدلال قال
الشيخ ره في جملة فروع ذكرها اذا خرج حاجا الى مكة وبينه وبينها
مسافة يقصر فيها الصلوة ونوى ان يقيم بها عشرا قصر في الطريق فاذا وصل اليها
اتم وان خرج الى عرفة يريد قضاء مناسكه ولا يريد مقام عشرة ايام اذا
رجع لكنه كان له القصر لان بعض مقامه بينه وبين بلده يقصر في مثله و
ان كان يريد اذا قضى نسكه مقام عشرة ايام بمكة اتم بمنى وعرفة ومكة
حتى يخرج من مكة مسافرا فيقصر وقال في النهاية اذا قصد بلدا بينه و

بين ذلك البلد بلدا اخر في طريقه فسافر عن وطنه بنية انه يقيم في البلد
الاول عشرة ايام ثم يسير الى الثاني افطر فان كان بين بلده وبين
البلد الاول مسافة يقصر فيها قصر والا اتم فاذا وصل اليه انقطع قصره لعزمه
فيه على المقام عشرة ايام سواء اقام فيه او لم يقم فاذا اراد السفر الى البلد
الثاني فان المسافة اليه يقصر فيها الصلوة قصر والا اتم لانه ابتدأ بالسفر
منه فاذا حصل في البلد الثاني واراد العود الى وطنه افطر فان كانت
المسافة يقصر فيها الصلوة قصر والا فعليه التمام فاذا قصد وطنه من البلد الثاني
والمسافة يقصر فيها قصر سواء دخل البلد الاول ام لم يدخل لانه طريقه ولم ينو
المقام به في رجوعه وقال القاضي بن البراج من سافر الى مكة حاجا
بينه وبينها مسافة تقصر فيها الصلوة فنوى المقام بها عشرة ايام كان
التقصير في الطريق والاتمام اذا وصل اليها فان خرج منها الى عرفات ليقضي
مناسكه بها ولا ينوي المقام بمكة عشرة ايام اذا رجع اليها كان عليه التقصير
لانه قد نقض مقامه بسفر بينه وبين ان يقصر في مثله وان نوى اذا قضى
مناسكه بعرفات المقام عشرا اذا عاد اليها فان كان يريد اذا قضى مناسكه
المقام عشرة بمكة او بمنى وعرفة ومكة حتى يخرج من مكة مسافرا فعليه
التمام وقد ذكر ان عليه التقصير والاحوط ما ذكرناه وتوضيح كلامه ان
المقيم عشرا بمكة اذا خرج الى عرفات لقضاء نسكه فان لم ينو المقام بها
عشرا اذا رجع وجب عليه التقصير لانتقاض مقامه بسفر بينه وبين اهله
كذا لو نوى اقامة عشرة ايام اما بمكة وحدها او في مجموع منى و
عرفات ومكة لعدم القصد الى عشرة كاملة في موضع معين من
الثلثة واحتمال الاقامة لا يوجب التمام وان نوى المقام عشرا

بها بعد الرجوع اتم بمكة اجماعا وبمنى وعرفات على المختار من اشتراط الرجوع
ليومه في ضم الاياب الى الذهاب فان ذلك لا يتحقق بالخروج الى عرفات لقضاء النسك
اما على القول بالضم مطلقا وان لم يرجع ليومه كما نقل عن الشيخ ابن ابي عقيل فيجب عليه
التقصير بمنى وعرفات لحصول السفر الموجب للقصر لان عرفات على اربع فراسخ من مكة
والى هذا القول اشار بقوله وقد ذكر ان عليه التقصير والاحوط ما ذكرناه اولا
والمراد من قوله عليه التمام اذا عاد اليها ان الاتمام فيها ح متفق عليه مقطوع به
بخلاف الاتمام بمنى وعرفات فانه مختلف فيه وقد قيل بالتقصير فيهما في هذه الحالة
لان الاتمام يختص بها وانه يجب القصر في غيرها فان ذلك لا يستقيم الا على
القول بضم الاياب مطلقا في مقدار الاربع وان كان الرجوع في غير يومها
وهو لا يقول به لتصريحه بخلافه في العبارة المنقولة عنه حيث قال الا ان ينوي
المقام عشرا فعليه ح التمام وانما حكم بالاتمام بمكة في صورة الاقامة لانها لو اوجب
الاتمام بمكة لاوجبت في غيرها ايضا وقال في الخ بعد ايراد عبارتي الشيخ
القاضي والتحقيق ان نقول اذا نوى المقام بمكة عشرة ايام اتم فان خرج الى
عرفة لقضاء النسك فاما ان يقصد المقام بعد ذلك بمكة عشرة ايام او لا فان
بقي قصده اتم بمكة ومنى وعرفة حتى يخرج من مكة مسافرا فيقصر وان قصد
السفر عند خروجه من مكة الى عرفة بعد عوده من عرفة الى مكة وغير
بينه عن المقام قصر عند خروجه من مكة الى عرفة وظاهره يقتضي كون ما
سبق على خلاف التحقيق على انه لا مغايرة بين التحقيق الذي ذكره وبين ذلك
الا من جهة اعتبار الاستمرار على عزم الاقامة من وجوب الاتمام بمنى و
عرفة ومكة وانه لو لم يستمر على عزم الاقامة المنوية وذلك امر يجب اعتباره
في حكم الشيخ والقاضي بوجوب الاتمام في المواضع الثلثة وان لم يصرحا به

القصر كما ظن وح فلا تعلق لما نقل من العبارات بمحل صم م م

فان الامر في مثل هذا الاطلاق هين وقال ابن ادريس في ئر اذا خرج حاجا الى
مكة وبينه وبينها مسافة يقصر فيها الصلوة ونوى ان يقيم بها عشرا قصر في الطريق
واذا وصل اليها ونوى المقام عشرا اتم فان خرج الى عرفة يريد قضاء نسكه
ولا يريد مقام عشرة ايام اذا رجع الى مكة كان له التقصير عند خروجه من مكة
الى عرفات لانه نقض مقامه لسفر بينه وبين بلده يقصر في مثله الصلوة واذا
كان يريد اذا قضى نسكه مقام عشرة ايام بمكة اتم بمنى وعرفات ومكة حتى
يخرج من مكة مسافرا فيقصر وانت خبير بان الحكم المذكور في كلامهم وان
كان مفروضا في مادة معينة الا ان الخصوصية الحاصلة في المفروض لا تاثير
لها في الحكم قطعا لاتحاد حكم الامكنة وعدم الفرق بينها من هذه الجهة
ولعموم التعليل بانتقاض السفر في كلامهم فانه لا يختص بمادة دون اخرى وبالجملة
فالحكم في هذه المادة من حيث كونها من جزئيات خروج المسافر عن محل
الاقامة والمقصود من ايراد الفرع المذكور بيان منهجهم في ذكر على قول مطلق وقد
دل عليه الفرع الذي اورده وان كان ثبوت الحكم فيه بخصوصه محل نظر فانه مبني
على ما ذهبوا اليه من اعتبار الرجوع ليومه في ضم الاياب اذ على هذا يكون الخروج
من مكة الى عرفات لقضاء النسك خروجا الى ما دون المسافة واما على القول
بحصول السفر بالضم مطلقا كما ذهب اليه ابن ابي عقيل وهو دلت عليه الاخبار الصحيحة
فانه يجب القصر بمنى وعرفات مطلقا سواء نوى الاقامة عشرا بعد الرجوع او لا ثم يجب عليه
تمام بمكة بعد العود خاصة لو استمر على عزمه وقد اشار الى ذلك القاضي ابن البراج في
كلامه المنقول حيث قال وقد ذكر ان عليه التقصير والاحوط ما ذكرناه اولا فان قلت لعل الوجه
في القصر الذي حكموا به النزاع اصلا ويؤيده قولهم كان له القصر فانه

بظاهره

بظاهره يقتضي جواز الاتمام بل اولويته ولو كان الوجه خروج المقيم الى
دون المسافة كان القصر متعينا قلنا هذا وجه فاسد من وجوه منها ان
كلام الجماعة صريح في الفرق بين مريد الاقامة بعد الرجوع الى مكة وغيره
وان القصر انما هو للخارج الى عرفات اذا لم ينو المقام عشرا بعد
الرجوع واما ناوي الاقامة بعده فيقتصر حواله في عباراتهم المنقولة بوجوب
الاتمام عليه بمنى وعرفات ولو كان السبب في القصر تخيير القاصد للاربع على
ما توهم لم يستقم الفرق المذكور بل وجب القول بالتقصير مطلقا وان كان
من نيته الاقامة بعد الرجوع بل ولو كان العود الى الوطن كما في اهل مكة اذا
خرجوا لقضاء النسك فانهم على هذا القول مخيرون بين القصر والاتمام
مع قصدهم الرجوع في الوطن وذلك واضح ومنها انهم عللوا التقصير بكون المقيم
قد نقض اقامته بسفر بينه وبين بلده ولو كان الوجه في التقصير ما ذكر وجب
التعليل بنقضه الاقامة بسفر بينه وبين محل الاقامة اي بسفر يكون ابتداؤه
من محل الاقامة وانتهاؤه اليه اذ اللازم على ذلك التقدير انقطاع حكم السفر
بالوصول الى محل الاقامة فلا تتصل المسافة التي يقطعها بعد الوصول اليه بل
يكون هذا سفر وذلك سفرا اخر فانه لو كان المجموع سفرا واحدا لتعين
عليه القصر وبطل التعليل المذكور وبالجملة فان كان الوصول الى محل الاقامة
قاطعا للحكم المتقدم وموجبا للاتمام فيه كان السبب في قصر الخارج
نقض الاقامة لسفر بينه وبين محل الاقامة لا بسفر بينه وبين بلده وذلك
خلاف ما صرحوا به وان لم يكن قاطعا للحكم السابق لزم اتصال المسافة
المقطوعة في الخروج الاول بما يقطعه في الخروج الثاني وصيرورة المجموع
سفرا واحدا وح يصح كون الناقض هو سفر بينه وبين بلده لكنه

يقتضي تعيين القصر عليه لتوجه القصد الى ما هو مسافة موجبة للتقصير فالا يصح
التخيير كما لا يخفى ومنها ان ذلك لو صح فانما يصح في عبارة ط بالنظر الى الفرع
الاول المذكور في كلامهم اعني خروج الحاج من مكة الى عرفات لاجل قضاء النسك
فان ذلك يتحقق معه قصد الاربعة مع عدم الرجوع ليوم الذهاب وقد ذهب
الشيخ في ط الى التخيير بين القصر والاتمام في مثل ذلك ولا يصح في الفرع
الاخر الذي حكيناه عنه لعدم تعين المسافة فيما بين محل الاقامة والمقصد
في هذا الفرع والطلاقة بتناولها اذا كان دون الاربعة فلا يليق فيه التخيير
لا فيما نقلناه عن ابن ادريس فانه ذهب الى وجوب الاتمام لغير مريد
الرجوع ليومه وادعى ان ذلك هو المذهب الصحيح الذي يقتضيه اصول
المذهب ويقوم به النظر والادلة والاجماع وشدد النكير على من لم يقل
بذلك وخصوصا على القائلين بالتخيير فانه قد بلغ الغاية في التشنيع عليهم
ومع ذلك فكيف يصح ان يكون الوجه في القصر الذي ذكره بعد ذلك تخيير
قاصد الاربعة بين القصر والاتمام وكذا لا يصح فيما حكيناه عن ابن البراج
فان ما في المخ كتب اليه القول بوجوب الاتمام لغير مريد الرجوع ليومه قال وهو
اختيار ابن ادريس والظاهر من كلام ابن البراج وايضا فان المستفاد من كلامه
في هذا الفرع وجوب الاتمام في صورة الخروج الخالي عن عزم الاقامة بعد
الرجوع فانه قال فان خرج منها الى عرفات ليقضي مناسكه بها ولا يبغي المقام
بمكة عشرة ايام اذا رجع اليها كان عليه التقصير ودلالته على الوجوب ظاهرة
لا يقال فعله في العبارة المنقولة عن تعليله الاتمام بمكة اطلق في مقام الجواز
من حيث ان مكة احد المواطن التي يجوز فيها الاتمام للمسافر لا ان المفروض عدم
تحقق الاقامة وكذا حكم بالتقصير في منى وعرفات فلا يبعد ان يكون قوله كان

بلا دنياي خ

الخلاف خ

عليه القصر المعتبر معه في السياق لكنا نقول لو سلمنا ان الاطلاق هناك
في مقام الجواز فنقول انما صح لكون الاتمام في مكة افضل من القصر كما هو المراد
وبكون العبارة بحيث استعملها الحاج واما الجواز المحض من دون رجحان كما نحن فيه
فلا يصح فيه اطلاق تلك العبارة كما لا يخفى وقد اتضح بما ذكرناه ان الوجه في القصر
الذي حكموا به في الفرع المذكور انما هو الخروج عن محل الاقامة الى ما دون
المسافة وانه لا يمكن ان يكون الوجه فيه تخيير القاصد للاربعة كما توهم وقول
الشيخ وابن ادريس كان له القصر لعله لرفع المنع المتوهم والتقصير لا ينافي
ذكر وبقي هنا اشكال في كلام الشيخ لم ار احدا تنبه لذلك وهو انه قد
صرح في ط بتخيير القاصد للاربعة مع الرجوع في غير يومه بين القصر والاتمام
وحكم في الفرع السابق بالاتمام على الخارج الى عرفات لقضاء النسك مع
العزم على الاقامة المستأنفة بعد العود وبين هذين الحكمين تدافع ظ وذلك
لان عرفات على اربعة فراسخ من مكة كما صرح به في ق ودلت عليه النصوص ولا
ريب ان خروج الحاج اليها لقضاء النسك يتحقق معه الرجوع في غير يومه لكنها
فالحكم بالتخيير لقاصد الاربعة كذلك يقتضي التخيير فيه ايضا لانه من افراده و
الحكم بالاتمام فيه معينا يقتضي الحكم به وغيره كذلك لانتفاء الفرق فا
لحكم بالاتمام فيه وبالتخيير لقاصد الاربعة كذلك مط متناقضان ولا مدفع
لذلك الا بان يقال انه لم يثبت عند الشيخ بلوغ المسافة فيما بين مكة وعرفات
اربعة فراسخ وكذا حكم بالاتمام فان التخيير بقاصد الاربعة ولا يثبت فيما
دونها وان ما ذكره في هذا الفرع مبني على مذهب الاكثر القائلين بوجوب
الاتمام لغير مريد الرجوع ليومه وان كان المحجة على مذهبه التخيير في هذه
الصورة او ان حكم بالاتمام لكونه احد فردي الواجب التخييري لا لتعينه

ولا يخفى ما في ذلك كله من التكلف وقال المحقق في يع اذا عزم على الاقامة في غير
بلده عشرة ايام ثم خرج الى ما دون المسافة فان عزم العود والاقامة ذاهبا
وعائدا وفي البلد وظاهره اختصاص الاتمام مط بما اذا تحقق العزم على
الاقامة بعد العود وبدونه يقصر مط كما ذهب اليه الاكثر او في العود والبلد
خاصة كما ذهب اليه الشهيد والمتاخرون عنه وقال ره في فع لو عزم على
الاقامة في غير بلده عشرة ثم خرج الى ما دون المسافة فان عزم على العود و
الاقامة اتم ذاهبا وعائدا وفي البلد وان لم يعزم على العود او عزم ولم
يعزم على الاقامة قصر فلو رجع اليه لطلب حاجة او اخذ شيء لم يتم فيه
بخلاف ما لو رجع الى بلده وقال في كره لو عزم العشرة في غير بلده ثم خرج
الى ما دون المسافة عازما على العود والاقامة اتم ذاهبا وعائدا وفي البلد وان
لم يعزم قصر وقال في يه لو عزم على اقامة عشرة في غير بلده ثم خرج الى ما دون
المسافة عازما على العود والاقامة اتم ذاهبا وعائدا وفي البلد وان لم يعزم
على الاقامة بعد العود فالاقوى التقصير وقال في التحرير لو نوى اقامة عشرة
ايام في غير بلده ثم خرج الى ما دون المسافة فان عزم على العود والاقامة اتم ذاهبا
وعائدا وفي البلد ولو عزم على العود دون الاقامة قصر وقال في عد ولو عزم العشرة
في غير بلده ثم خرج الى ما دون المسافة عازما على العود والاقامة اتم ذاهبا وعائدا
وفي البلد والا قصر وقال الشهيد طاب ثراه في س ولو خرج ناوي المقام عشرة
الى ما دون المسافة عازما على العود والمقام عشرا مستأنفة اتم ذاهبا وعائدا
ومقيما وان عزم على المفارقة قصر وان نوى العود ولم ينو عشرا فوجهان اقربهما
القصر الا في الذهاب وقال في ن واذا عزم على الاقامة في بلد عشرة

ثم خرج الى ما دون المسافة عازما على العود واقامة عشرة اخرى اتم في ذهابه
وايابه واقامته وان عزم على عدم العود قصر وان عزم على الاقامة دون
العشرة فوجهان اقربهما الاتمام في ذهابه خاصة ولو كان نيته في ابتداء الخروج
الخروج لم يتم الا ان يكون بحيث لا يخرج عن محل الترخص والى هذا القول
ذهب اكثر المتاخرين كالمحقق الشيخ علي ره والشهيد الثاني والفاضل
صاحب ك والمحقق الخراساني وغيرهم الا ان بين ما ذكروه وما ذهب اليه
الشهيد فرق من وجهين احدهما انهم صرحوا بوجوب الاتمام لغير ناوي
الاقامة ما لم يكن في المقصد ايضا كما في الذهاب وان التقصير انما هو في العود
خاصة وكلامه يقتضي وجوب القصر فيه كما في العود فانه في س اوجب القصر
في غير الذهاب وخص الاتمام في الذهاب خاصة وذلك باطلاقه يقتضي مخالفة
حكم المقصد للذهاب ووجوب القصر فيه ويمكن ان يقال ان المقصود من وجوب
القصر في غير الذهاب وجوبه في العود والبلد ومن وجوب الاتمام فيه خاصة
عدم وجوبه فيهما بقرينة حكمه بالاتمام في صورة العزم على الاقامة في الذهاب
والعود والبلد فان التخصيص في صورة العزم ينبغي ان يكون في مقابلة
التعميم في تلك الصورة فلا دلالة في العبارة على القصر في المقصد وان كانت
قاصرة عن افادة الاتمام فيه ايضا لان دليل التفصيل على تقدير تمامه يقتضي
عدم الفرق بين الذهاب والمقصد في الحكم فيبعد التفرقة فيه بينهما او
ان يكون سكوته عن حكم المقصد صريحا تعويلا على افادة الدليل على
هذا فلا مخالفة بين قولهم وقول الشهيد من هذه الجهة كيف وقد
صرحوا بموافقتهم له فيما اختاروه مع تصريحهم بوجوب الاتمام في المقصد ايضا

ولو اوما املناه لم يكن ماذكره موافقا لحصول التفرقة بينهما في حكم المقصد بل كما ذكر قوله ثالثا في المسئلة وفيه مع ماذكر انه مخالف لتصريحهم بانحصار الاقوال فيما ذهب اليه الاكثرون من القصر مط وماذكره الشهيد من التفصيل كما ستطلع عليه انشاء الله وثانيهما انهم اطلقوا التفصيل بوجوب القصر في العود والاتمام فيما عداه بحيث يتناول العازم على اقامة مادون العشر بعد العود والعازم على مجرد العود والمرور بمحل الاقامة وخصه الشهيد الثاني بالقسم الاول واوجب القصر على قاصد العود من غير اقامة مط وكلام في كري شيخ بذلك ايضا حيث ذكر ما يقتضي عدم نقض قول الشيخ ومن تابعه في حكمهم بالقصر في القسم الاول مؤذنا بان اطلاق القصر في القسم الاول مما ينبغي التامل فيه وتحرير محل النزاع في المسئلة وبيان المتفق عليه فيها والمختلف فيه يتوقف على ذكر صورها المحتملة وصور شقوقها المتشعبة فنقول لاخلاف بين الاصحاب في ان المسافر اذا اقام في غير بلده عشرة ايام فانه ينتقل عن حكم القصر الى التمام مادام فيه البلد ان استمر على عزمه او صلى صلوة تامة او فعل ما في حكمها كالصوم الممنوع عنه على القول به للمسافر وان رجع عن القصد بعد ذلك وانه يرجع الى حكم القصر لو رجع عن نية الاقامة قبل الصلوة تماما وما في حكمها سواء خرج عن محل الاقامة او كان فيها او خرج عن محل الاقامة عازما على مسافة القصر فيما بينه وبين مقصده سواء تعقب خروجه الرجوع عن نية الاقامة قبل الصلوة ام لم يتعقب والمستند في هذه الاحكام مضافا الى اجماع الاصحاب كافة ما رواه شيخ الطائفة في يب ورئيس المحدثين فيمن لا يحضره الفقيه بسند صحيح عن ابي ولاد الحناط واسمه حفص بن سالم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اني

كنت

كنت نويت حين دخلت المدينة ان اقيم بها عشرة ايام فاتم الصلوة ثم بدا لي بعد ان لا اقيم بها فما ترى لي اتم ام اقصر فقال ان كنت دخلت المدينة صليت بها صلوة فريضة واحدة بتمام فليس لك ان تقصر حتى تخرج منها وان كنت حين دخلتها على نيتك المقام ولم تصل فيها صلوة فريضة بتمام حتى بدا لك ان لا تقيم فانت في تلك الحال بالخيار ان شئت فانو المقام عشرا واتم وان لم تنو المقام عشرا فقصر ما بينك وبين شهر فاذا مضى لك شهر فاتم الصلوة واما اذا خرج المسافر عن محل الاقامة بعد تعين الاتمام عليه فيها الى ما دون مسافة القصر فذلك محل البحث وموضوع المسئلة والتفصيل فيه ان كان الخارج الى ما دون المسافة اما ان يقصد العود الى محل الاقامة مع اقامة عشرة مستانفة فيه او يقصد العود من دون الاقامة او لا يقصد العود في خروجه بل عزم على المفارقة عن محل الاقامة والمضي الى بلده او يقصد العود مترددا في الاقامة وعدمها او يخرج مترددا في العود وعدمه او ذاهلا عن جميع ذلك فهذه ست صور والاقوال في باسرها متفقة على ان المقيم اذا خرج الى ما دون المسافة عازما على العود واقامة اخرى مستانفة فانه يتم الصلوة ذاهبا وعائدا وفي بلد الاقامة وكذا على انه اذا خرج مريدا العود من غير اقامة فانه يقصر في عوده الى بلد الاقامة وفي البلد واذا خرج منها الى وطنه ويجب تقييده بما اذا كان مجموع ما بين المقصد والوطن مسافة يقصر فيها فانه ان قصر عنها اتم في الجميع قولا واحدا ولم يجز له التقصير اجماعا واختلفت الاقوال المذكورة في حكم الذهاب والمقصد في هذه الصورة فالمنقول عن الشيخ والفاضلين وابن

بيان حكم من سافر من محل الاقامة الى ما دون المسافة

ادريس ومن صرح في وجوب القصر فيها كالعود والمنقول عن الشهيد والمحقق الشيخ علي وجملة من المتاخرين التصريح في وجوب الاتمام فيها او في الذهاب خاصة وكلام المحقق محتمل لهما وليس نصا في احدهما الا انه في المعنى الاول اظهر واما باقي الصور فلم يظهر حكم الاولى والثانية منها من كلام الشيخ ولا ممن وافقه في الاقتصار على الفرع المذكور في تادية المط حيث انهم فرضوا المسئلة في مادة جزئية يتحقق فيها العود الى محل الاقامة قطعا فلا يستفاد حكم ما لا يتحقق فيه العود ولا حكم ما يتردد في تحققه وعدمه وكلامهم بالنظر الى الصورة الثانية لو اتجه لا يخلو من احتمال ولا يصلح عن اجمال فان قولهم في الفرع المذكور لو نوى مقام عشرة ايام اذا رجع الى مكة يحتمل ان يكون المراد منه عدم البناء والعزم على العشرة مط ويرجع الى عدم القطع بها المتحقق بارادة النقيض اي الاقل من عشرة او العبور والمرور بمحل الاقامة ويحصل التردد في الاقامة والذهول عنها ايض فان عدم ارادة الاقامة اعم من ارادة عدم الاقامة بمقتضى اللغة وح يستفاد من كلامهم وجوب القصر في الصورتين المذكورتين كما في الصورة الثانية من الصور الست وان يكون المراد منه خصوص الامر الاول اي العزم على عدم الاقامة وارادته دون الاعم منه ومن التردد والذهول لان المتفاهم عرفا من عدم ارادة الاقامة البناء على عدمها خاصة وان كان بحسب اللغة اعم من ذلك وعلى هذا فالظاهر من كلامهم حكم شيء من الصور الاربع واعما يستفاد منه حكم الصورة الاولى والثانية من الست خاصة لكن الظاهر من

كلام

كلام الاصحاب انه لاخلاف في وجوب القصر في الصورة الاولى من الاربع مط فان الباحثين عنها والمتعرضين لها اتفقوا على ذلك من دون نقل خلاف فيه ولا اشكال وانما ذكروا الخلاف في مثل القصر فيها وانه بمجرد الخروج من محل الاقامة ام التجاوز عن حد الترخص كما في الوطن واختلفت فتوى المتصدين لحكم الصور الثلث الباقية فالظ من جمع وكرة وعد وجوب القصر فيها كما في الثانية والثالثة فيكون القصر في خمس صور من الست وهي ما عدا الصورة الاولى والاتمام في صورة واحدة وهي الاولى واما النهاية والتحرير فاعا يستفاد منهما حكم العازم على العود خاصة وانه يقصر مط ما لم يعزم على عشرة ولا يستفاد منها حكم غير العازم مط على احتمال في عبارة النهاية والظ من س ثبوت التفصيل في الصورة الاولى من الثلث و لا تعرض فيه للصورتين الاخيرتين نصا ولا ظاهرا وفي ن اقتصر على حكم الصورة الاولى والثانية من الست ولم يتعرض لشيء من الصور الاربع الباقية اصلا ثم اختار المحقق الشيخ علي التفصيل في الصورة الاولى كما يقتضيه اطلاق س والقصر مط في الثانية والثالثة ويظهر من ذلك وقوع النزاع في الصورة الاولى من الثلث واما الثانية والثالثة فلم اطلع فيهما على قائل بالاتمام مط سوى القائل بالاتمام في الصور الست باسرها على ما اشرنا اليه سابقا ولا بالتفصيل سوى تفصيل الشهيد الثاني وستعرفه لكنهم ذكروا في كل صورة من الصور الثلث وجهين ووجوها على وجه يظهر منه انها اقوال ومذاهب لا مجرد احتمالات وبذلك يصح ما ذكرناه

من وقوع الخلاف في الصورة الثلث وللشهيد الثاني تفصيلا اخر ذهب اليه
جماعة الصورة الاولى من الساقط وحاصله ان الخارج الى ما دون المسافة يتم
الصلوة مطلقا الا اذا كان حركته بصورة مصباح المشهور بين اصحابنا رض
تخيير المسافر بين القصر والاتمام اذا كان في احد المواطن الاربعة المسجد الحرام و
مسجد النبي ص ومسجد الكوفة وحائر الحسين ع وان الاتمام فيها افضل فرد في
الواجب التخييري نسبه المحقق ره الى الثلثة واتباعهم وربما ظهر من كلام
الشهيد في الذكرى اجماع الاصحاب عليه وفيه نظر ونقل عن السيد المرتضى ره
وابن الجنيد طرد الحكم في جميع المشاهد وهو الظاهر من كلام ابن قولويه في كامل
الزيارة والمنقول من كلام السيد في الجمل يعطي المنع من القصر مع التعميم فانه
قال فيه لا يقصر في مكة ومسجد النبي ص ومشاهد الائمة ع القائمين مقامه
وظاهره تحتم الاتمام كما فهمه الشهيد وغيره لكن المحقق في المعتبر صرح بنسبة التخيير
الى الثلثة واتباعهم وكذا ره في جملة من كتبه قال الشيخ ره يستحب الاتمام في اربع مواطن
مكة والمدينة وجامع الكوفة والحائر على صاحبه السلم ذهب اليه الشيخان والسيد المرتضى
واتباعهم ثم قال في جملة فروع المسئلة قال السيد المرتضى يستحب الاتمام في السفر عند قبر
كل امام من ائمة الهدى وعندي فيه اشكال وقال الشهيد في الذكرى وقال الشهيد في الذكرى
ان ابن الجنيد والمرتضى قالا لا يقصر في مشاهد الائمة ع فاجريا ها مجرى الاربع
وظاهرهما نفي التقصير ولعلهما ارادا نفي تحتمه ثم ساق كلامه وقال الصدوق ره
يقصر ما لم ينو المقام عشرة والافضل ان ينوي المقام بها ليوقع صلوته تماما
وهذا القول هو المشهور بين متقدمي اصحابنا ورواة اخبارنا وروى الشيخ الجليل ابن
قولويه في كامل الزيارة عن ابيه عن سعد بن عبد الله قال سألت ايوب بن

نوح عن تقصير الصلوة في هذه المشاهد مكة والمدينة والكوفة وقبر الحسين ع والذي
روي فيها فقال انا اقصر وكان صفوان يقصر وابن ابي عمير وجميع اصحابنا
يقصرون وفي مكاتبة علي بن مهزيار الى ابي جعفر ع ولم ازل على الاتمام الى ان صدرنا
من حجنا في عامنا هذا فان فقهاء اصحابنا اشاروا علي بالتقصير اذ كنت لا انوي
مقام عشرة والى هذا القول مال جملة من فضلاء المتاخرين وهو الاقوى عندي
ومنشأ الخلاف في المسئلة اختلاف الاخبار الواردة فيها وهي كثيرة أ ما رواه الشيخ
في يب عن حماد بن عيسى عن ابي عبد الله ع انه قال من مخزون علم الله الاتمام
في اربع مواطن حرم الله تعالى وحرم رسوله وحرم امير المؤمنين ع وحرم الحسين عليهم السلم
قال الفاضل صاحب ك وهذه الرواية معتبرة الاسناد بل حكم ره في المخ بصحتها وهو
غير بعيد وما ذكره ليس بجيد لان في طريق الرواية الحسن بن علي بن النعمان وفي
توثيقه اشكال فان النجاشي وان صرح في ترجمته بالتوثيق الا انه لا يتعين عوده
اليه بل يحتمل رجوعه الى ابيه علي بن النعمان فانه ذكر نجم بكتابه ان الحسن بن علي بن
النعمان مولى بني هاشم ابوه علي بن النعمان الاعلم ثقة ثبت له كتاب نوادر صحيح
الحديث كثير الفوائد وهذا كما ترى يحتمل العود الى الحسن والى ابيه فلا يتعين منه
توثيقه بل المستفاد مما ذكره عند ترجمة علي بن النعمان يقتضي عود التوثيق الى
ابيه فانه قال فيه علي بن النعمان واخوه داود اعلى منه وابنه الحسن وابنه احمد
راويا الحديث وكان علي ثقة ثبتا صحيحا له كتاب وهذا ظاهر فيما ذكرناه
وطريق الرواية مشتملة على محمد بن خالد البرقي وقد قال النجاشي انه ضعيفا في
الحديث قال ابن الغضائري حديثه يعرف وينكر يروي عن الضعفاء كثيرا ويعتمد
المراسيل ولا ينافي ذلك توثيق الشيخ ره اياه لان الطعن المذكور انما هو في
رواياته لا في نفسه والفرق بينهما واضح ب ما رواه الصدوق في يه مرسلا عن

ابي عبد الله ع قال من الامر المذخور اتمام الصلوة في اربع مواطن بمكة والمدينة
٣ ومسجد الكوفة والحائر ج ما رواه الشيخ في يب في الموثق عن مسمع عن ابي ابراهيم ع
قال كان ابي يرى لهذين الحرمين ما لا يراه لغيرهما ويقول ان الاتمام فيهما من
٤ الامر المذخور ورواه في في بسند ضعيف د ما رواه ثقة الاسلام الكليني
والشيخ في يب عن معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع قال ان من الامر المذخور
٥ الاتمام في الحرمين ه ما رواه الشيخ في يب عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله ع
يقول تتم الصلوة في اربع مواطن في المسجد الحرام ومسجد الرسول ص ومسجد
٦ الكوفة وحرم الحسين ع و ما رواه الشيخ في يب عن حذيفة بن منصور
قال حدثني من سمع ابا عبد الله ع يقول تتم الصلوة في المسجد الحرام ومسجد
٧ الرسول ص ومسجد الكوفة وحرم الحسين ز ما رواه الشيخ في يب عن عبد
الحميد خادم اسمعيل بن جعفر عن ابي عبد الله ع قال تتم الصلوة في اربع
مواطن في المسجد الحرام ومسجد الرسول ص ومسجد الكوفة وحرم الحسين ع
٨ ح ما رواه ثقة الاسلام الكليني عن ابراهيم بن ابي البلاد عن رجل
من اصحابنا يقال له حسين عن ابي عبد الله ع قال تتم الصلوة في ثلث مواطن
٩ المسجد الحرام ومسجد الرسول ص وعند قبر الحسين ع ط ما رواه الشيخ الجليل
جعفر بن محمد بن قولويه في المزار عن عمرو بن مرزوق قال سألت ابا الحسن ع عن
١٠ الصلوة في الحرمين وعند قبر الحسين ع قال اتم الصلوة ي ما رواه الشيخ
في يب في الصحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا عبد الله ع عن التمام
١١ بمكة والمدينة قال اتم وان لم تصل فيهما الا واحدة يا ما رواه ثقة الاسلام
في في والشيخ في كتابي الاخبار في الموثق عن عثمان بن عيسى قال سألت
ابا الحسن ع عن اتمام الصلوة والصيام في الحرمين فقال اتمها ولو صلوة

١٢ واحدة يب ما رواه الشيخ في يب عن عمر بن رياح قال قلت لابي الحسن ع اقدم مكة
١٣ اتم او اقصر قال اتم قلت امر على المدينة فاتم الصلوة او اقصر قال اتم يج
ما رواه الثقة الجليل جعفر بن قولويه في مزاره عن قائد الحناط عن ابي الحسن الماضي ع
١٤ قال سألته عن الصلوة في الحرمين فقال اتم ولو مررت به مارا يد ما رواه الشيخ
١٥ في يب في الصحيح عن مسمع بن عبد الملك عن ابي عبد الله ع قال اذا دخلت مكة فاتم
يوم تدخل يه ما رواه ثقة الاسلام في في والشيخ في يب عن ابي شبل
قال قلت لابي عبد الله ع ازور الحسين ع قال نعم زر الطيب واتم الصلوة
١٦ فيه قلت فان بعض اصحابنا يرون التقصير قال انما يفعل ذلك الضعفة يو ما رواه
الشيخ في يب عن زياد القندي قال قال ابو الحسن ع يا زياد احب لك ما
احب لنفسي واكره لك ما اكره لنفسي اتم الصلوة في الحرمين وبالكوفة وعند
١٧ قبر الحسين ع يز ما رواه ثقة الاسلام في في والشيخ في يب عن زياد
ابن مروان قال سألت ابا ابراهيم ع عن اتمام الصلوة في الحرمين
١٨ فقال احب لك ما احب لنفسي اتم الصلوة يح ما رواه ثقة الاسلام في في
والشيخ في كتابي الاخبار عن ابراهيم بن شيبة قال كتبت الى ابي جعفر ع
ان الرواية قد اختلفت عن ابائك ع في الاتمام والتقصير في الحرمين فمنها بان
يتم الصلوة ولو صلوة واحدة ومنها ان يقصر ما لم ينو مقام عشرة ايام ولم ازل
على الاتمام فيهما الى ان صدرنا من حجنا في عامنا هذا فان فقهاء اصحابنا
قد اشاروا علي بالتقصير اذ كنت لا انوي مقام عشرة ايام فصرت الى التقصير
وقد ضقت بذلك حتى اعرف رأيك فكتب الى بخطه قد علمت يرحمك الله
فضل الصلوة في الحرمين على غيرهما فانا احب لك اذا دخلتهما ان لا
تقصر وتكثر فيهما من الصلوة فقلت له بعد ذلك بسنتين مشافهة

اني كتبت اليك بكذا فاجبت بكذا فقال نعم فقلت اي شيء تعني بالحرمين
٢٠ فقال مكة والمدينة ك ما رواه ثقة الاسلام في ق والشيخ في كتابي الاخبار
عن علي بن يقطين قال سألت ابا ابراهيم ع عن التقصير بمكة فقال اتم
٢١ وليس بواجب الا اني احب لك ما احب لنفسي كا ما رواه الشيخ في يب في الصحيح
عن علي بن يقطين عن ابي الحسن ع في الصلوة بمكة قال من شاء اتم ومن
٢٢ شاء قصر كب ما رواه الثقة الجليل عبد الله بن جعفر الحميري في كتاب
الاسناد عن صالح بن عبد الله الخثعمي قال كتبت الى ابي الحسن موسى ع اسأله
عن الصلوة في المسجدين اقصر ام اتم فكتب الي اي ذلك فعلت فلا باس
قال فسألت ابا الحسن الرضا ع عنها مشافهة فاجابني بمثل ما اجابني ابوه
٢٣ الا انه قال في الصلوة قصر كج ما رواه ثقة الاسلام في ق والشيخ في كتابي
الاخبار عن الحسين بن المختار عن ابي ابراهيم ع قال قلت انا اذا دخلنا
مكة والمدينة نتم او نقصر قال ان قصرت فذلك وان اتممت فهو خير تزداد
٢٤ كد ما رواه الشيخ في يب عن عمران بن حمران قال قلت لابي الحسن ع اقصر في
المسجد الحرام او اتم قال ان قصرت فلك وان اتممت فهو خير وزيادة في الخير
٢٥ خير كه ما رواه الشيخ في يب في الصحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج قال قلت لابي
الحسن ان هشاما روى عنك انك امرته بالتمام في الحرمين وذلك من اجل
الناس قال لا كنت انا ومن مضى من ابائي اذا وردنا مكة اتممنا الصلوة
٢٦ واستترنا من الناس كو ما رواه الصدوق في يه والعلل والشيخ في يب
في الصحيح عن محمد بن اسماعيل بن بزيع قال سألت الرضا ع عن الصلوة
بمكة والمدينة تقصير او تمام فقال قصر ما لم تعزم على مقام عشرة
٢٧ كز ما رواه الشيخ في يب في الصحيح ايضا عن معوية بن وهب

قال

قال سألت ابا عبد الله ع عن التقصير في الحرمين والتمام قال لا تتم حتى تجمع على مقام
عشرة ايام فقلت ان اصحابنا رووا عنك انك امرتهم بالتمام فقال ع ان اصحابك
كانوا يدخلون المسجد فيصلون ويأخذون نعالهم ويخرجون والناس يستقبلونهم
يدخلون المسجد فامرتهم بالتمام كح ما رواه الصدوق في كتاب علل الاحكام والشرائع ٢٨
في الصحيح عن معوية بن وهب قال قلت لابي عبد الله ع مكة والمدينة كسائر البلدان
قال نعم قلت روى عنك بعض اصحابنا انك قلت لهم اتموا بالمدينة لخمس فقال
ان اصحابكم هؤلاء كانوا يقدمون فيخرجون من المسجد عند الصلوة فكرهت
ذلك فلهذا قلته كط ما رواه الصدوق في يه والشيخ في باب صلوة المسافر ٢٩
من زيادات التهذيب في الصحيح عن ابي ولاد الحناط قال قلت لابي عبد الله ع
اني كنت نويت حين دخلت المدينة ان اقيم بها عشرة ايام واتممت الصلوة ثم
بدا لي بعد ان لا اقيم بها فما ترى اتم ام اقصر فقال ان كنت حين دخلت المدينة
صليت بها صلوة واحدة فريضة بتمام فليس لك ان تقصر حتى تخرج منها وان كنت
حين دخلتها على نيتك التمام فلم تصل فيها صلوة فريضة واحدة بتمام حتى بدا لك
ان لا تقيم فانت في تلك الحال بالخيار ان شئت فانو المقام عشرا واتم وان لم تنو
المقام عشرا فقصر ما بينك وبين شهر فاذا مضى لك شهر فاتم الصلوة ل ما ٣٠
رواه الشيخ في يب في الصحيح عن معوية بن عمار قال سألت ابا عبد الله ع عن
رجل قدم مكة فاقام على احرامه قال فليقصر الصلوة ما دام محرما لا ما رواه ٣١
الشيخ في يب في الحسن عن محمد بن ابراهيم الحصيني قال استامرت ابا
جعفر ع في الاتمام والتقصير قال اذا دخلت الحرمين فانو عشرة ايام و
اتم الصلوة فقلت اني اقدم مكة قبل التروية بيوم او يومين او ثلثة

٣٢ قال انو مقام عشرة ايام واتم الصلوة لب ما رواه الثقة الجليل جعفر بن محمد بن
قولويه في كتاب المزار عن عمار بن موسى الساباطي قال سألت ابا عبد الله ع عن
٣٣ الصلوة في الحائر قال ليس الصلوة الا الفرض بالتقصير ولا تصل النوافل لج
ما رواه الشيخ في يب عن علي بن حديد قال سألت الرضا ع فقلت ان اصحابنا
قد اختلفوا في الحرمين فبعضهم يقصر وبعضهم يتم وانا ممن يتم على رواية اصحابنا
في التمام وذكرت عبد الله بن جندب انه كان يتم فقال رحم الله ابن جندب
ثم قال لي لا يكون الاتمام الا ان تجمع على اقامة عشرة ايام وصل النوافل ما شئت
قال ابن حديد وكان محبتي ان يامرني بالاتمام هذه جملة ما وقفت عليه من الاخبار
الواردة في هذا الباب وهي كما ترى مختلفة في الدلالة فمنها ما يدل على ان الاتمام في
الحرمين او المواطن الاربع من الامر المذخور او من الامر المخزون والظ منها
ان السر في الاتمام في تلك المواطن من الامور المحجوبة عن الناس لا يطلع عليه الا الله و
الراسخون من اهله ويحتمل ان يكون المراد ان الاتمام في تلك المواطن من الامور المذخور
ثوابها والمخزون عند الله اجرها وكيف كان فالمستفاد منها رجحان الاتمام في
تلك المواطن اما على الثاني فظ واما على الاول فلان فيها اقتضاء الحكمة فعل
الاتمام فيها وانه مسبب عن حكمة خفية وسر مكنون فيكون راجحا ومنها ما
يدل على طلب الاتمام في تلك الاماكن بصيغة الامر وما في معناه من الجمل الخبرية
ويقتضي ظاهرها وجوب الاتمام فيها كما نسب الى السيد المرتضى وابن
الجنيد ومنها ما يدل على التخيير بين القصر والاتمام كما ذهب اليه الاكثر
اما نصا صريحا كصحيحة علي بن يقطين ورواية الحسين بن المختار وغيرهما
او تلويحا كالاخبار المتضمنة تعليل الاتمام بالمحبة وحسن الاكثار من الصلوة

كصحيحة

كصحيحة علي بن مهزيار وروايتي زياد بن مروان وغيرها ومنها ما يدل على ايجاب
القصر والمنع عن الاتمام الا مع نية الاقامة عشرا كما ذهب اليه الصدوق وكثير من
المتقدمين وهي صحيحة محمد بن اسماعيل بن بزيع وما بعدها من الاخبار والجمع
بين هذه الروايات يتصور من وجهين الاول وهو الذي اختاره الاكثر هو الحمل
بما دل عليه اخبار التخيير وحمل ما تضمن الامر بالاتمام على الفضيلة والندب وكذا
تنزيل الروايات الدالة على ان الاتمام من الامر المخزون او المذخور فانها
كما عرفت انما تدل على مجرد الرجحان واما انه على جهة الوجوب او الاستحباب فلا وحمل
ما دل على منع الاتمام على المنع عنه على وجه التحتم واللزوم فيكون المراد من
قوله ع لا تتم الصلوة حتى تجمع على اقامة عشرة انه لا تتم الصلوة حتما ووجوبا
عينيا حتى تنوي اقامة عشرة ايام وما دل على الامر بالتقصير على طلب احد
فردي الواجب التخييري فان الامر كما يتعلق بالواجب العيني فكذا يتعلق
بالواجب التخييري فها هنا دعويان الاولى حمل الاخبار المتضمنة للامر بالاتمام
على الاستحباب الثانية حمل الروايات المانعة عن الاتمام وكذا الاخبار الامرة
بالقصر بما ذكر من الوجه واستدلوا على الاولى بان الامر وان كان ظاهرا
في الوجوب الا انه يجب الخروج عن ظاهره عند قيام القرينة الصارفة عنه
واي قرينة اظهر واجلى من الاخبار الدالة على التخيير صريحا فان ذلك ينافي القول
بوجوب الاتمام فلو ابقينا تلك الروايات على ظاهرها لزم طرح الاخبار
الدالة على التخيير صريحا مع كثرتها ووجود المعتبرة فيها وهو باطل هذا مع ندرة
القائل بالوجوب بل انتفاؤه على هذا الوجه فان المنسوب الى المرتضى وابن
الجنيد هو التسوية بين جميع المشاهد وليس في الاخبار المذكورة ما

يشعر بذلك بل ظ مفهوم العد في بعضها يدل على قصر الحكم على تلك المواطن الاربعة
على ان المحكي عن المحقق وم في نقل مذهب السيد المرتضى صريح في موافقة
المص في الحكم باستحباب الاتمام وان الخلاف بينهم وبينه انما هو في التسوية
بين المشاهد وعلى الثانية ان ههنا روايتين تعارضتا فيجب العمل باحدها
باحدهما والتاويل في الاخرى والعمل بروايات الاتمام اولى لاعتضادها
بالشهرة العظيمة بين الاصحاب ولان اخبار الاتمام اكثر عددا واشهر رواية ومكررا
في الاصول المعتبرة فيتعين العمل بها والتاويل في روايات القصر عا. ذكر
مصباح اجمع علمائنا كافة واكثر العامة على وجوب تقديم الحواضر اليومية
عند تضيق اوقاتها على الفوائت وجواز تقديم الفوائت عليها ما لم يتضيق
الوقت واختلفوا في تقديم الحاضرة عليها في السعة فذهب الاكثرون الى جواز
تقديمها وسقوط الترتيب بينها وبين الفائتة مط وهؤلاء هم القائلون با
لمواسعة المحضة المخيرون بين البدأة بالفائتة والحاضرة في السعة وهذا القول
مش بين اصحابنا ظ فاش في كل طبقة من طبقات فقهائنا القدماء منهم و
المتاخرون فمن القائلين به من القدماء من اصحاب الائمة ع الشيخ الفقيه عبيد الله
ابن علي بن ابي شعبة الحلبي نص عليه في اصله المعروض على الصادق ع وهو اول
مصنف لاول مصنف من اصحابنا في الفقه وقد اثنى عليه الامام عند عرضه
عليه وقال ليس لهؤلاء المخالفين مثله ومنهم الشيخ السديد الحسين بن سعيد
الاهوازي من اصحاب الرضا والجواد والهادي ع وهو صاحب الكتب الثلثين
الحسنة التي يضرب بها المثل في الاتقان والجوده وقد عده المحقق في
المعتبر في جملة الفقهاء المعتبرين الذين اختار النقل عنهم ممن اشتهر فضله

وعرف

وعرف تقدمه في نقل الاخبار وصحة الاختيار وجودة الاعتبار والى هذا
القول ذهب الصدوقان والجعفي والشيخ في كتابي الاخبار في ظ كلام
وابو عبد الله الحسين بن عبيد الله الواسطي والسيد ابو طالب علي بن الحسين الحسيني
والقطب الراوندي وعماد الدين محمد بن علي و نصير الدين عبد الله بن حمزة
الطوسيين وسديد الدين محمود الحمصي والشيخ يحيى بن سعيد جد
الشيخين نجم الدين نجيب الدين وسبطه النجيب صاحب مع وم وو الد
سديد الدين يوسف بن المطهر الحلي وولده فخر المحققين وابي علي الحسن
ابن طاهر الصوري والسيد ضياء الدين القاضي والشهيدان والسيوري
وابو العباس بن فهد وابن القطان والصيمري والميسي والمحقق الكركي وولده
والشيخ عبد العالي بن الشيخ علي بن عبد العالي وابن ابي جمهور الا
حسائي وبه قال ممن تاخر عن الشهيد الثاني وولده المحقق ابو منصور
الحسن بن زين الدين صاحب المعالم وسبطان الفاضلان محمد بن علي
ابن الحسين الموسوي الشيخ محمد بن الحسن بن زين الدين صاحب المعالم الى
وشيخنا البهائي وتلميذه الشيخ جواد بن سعيد الكاظمي والشيخ ماجد
الشيخ سليمان بن عبد الله البحراني وفيض الله بن عبد القاهر وخالنا
العلامة المجلسي ووالده التقي الفقيه والمحقق الخراساني والفاضل القاساني
والمدقق الشيرواني وغيرهم واليه مال المولى المقدس الورع احمد بن
محمد الاردبيلي والسيد الجليل نعمة الله الجزائري وحكي هذا القول
عن اكثر مشايخ المعاصرين والحلي عن جماعة من اصحابنا الخراسانيين
فهؤلاء الفقهاء الاجلاء ما بين متقدم ومتاخر من عراقي وشامي وقمي وخراساني وبحراني

وساحلي افتوا بالمواسعة المحضة واسقطوا الترتيب بين الحاضرة و
الفائتة فمنهم المطلق للتوسعة كالراوندي والطبرسي والحمصي وابنا سعيد
وظاهرهم التخيير المحض والمصرح بتقديم الحاضرة كالصدوقين والجعفي
والواسطي والصوري ومرجعه الى استحباب تقديمها كما صرح به بعضهم
جماع الطائفة على جواز تقديم الفائتة على الحاضرة او استحباب تقديم
الفائتة كالعلامة ووالده وولده ومشايخ المعاصرين لهم واكثر المتاخرين
عنه والامر في هذا الخلاف هين بل الظ سقوطه عند التحقيق فان
التخيير في الجملة مشترك بين الكل وهو الاصل في هذا القول وترجيح الفائتة
ناظر الى الاحتياط وهو غير مناف لترجيح الحاضرة بالذات لكونها صاحبة
الوقت كما سياتي تحقيقه انش وذهب القديمان في ظ كلامهما والشيخان
والسيد والقاضي والحلبي والحلي والابي الى وجوب تقديم الفائتة
على الحاضرة والمستفاد من كلامهم نصا وظا عدم الفرق بين الفائتة
الواحدة والمتعددة والمذكورة يوم الفوات وما بعده والفائتة بالعذر
وغيره وهؤلاء هم اصحاب المضايقة المحضة القائلون بفورية القضاء ووجوب
تقديمه على الاداء والعدول اليه في الاثناء وثبوت الاثم والعصيان
بتاخير القضاء في كل زمان وقد صرح اكثرهم بتحريم الحاضرة
وبطلانها لو قدمت على الفائتة في السعة وبالغ بعضهم فحكم بتحريم
كل ما ينافي القضاء من الواجبات الموسعة والمندوبات والمباحات عدا
الامور الضرورية التي لا بد منها كالاكل والشرب بما يسد الرمق والنوم
بقدر ما ينتعش معه الحيوة والتكسب بما يسد الخلة ويدفع الضرورة

وجملة

وجملة المطالب التي يدور عليها هذا القول ويدل عليها كلام القائلين
به كلا او بعضا نصا او ظاهرا سبعة امور الاول ترتب الاداء على القضاء
وهو اصل هذا القول ومقتضى جميع الادلة المستدل بها عليه وهو مذهب
الفقهاء العشرة المنقول عنهم ذلك انفا الثاني التسوية بين اقسام
الفوائت واسبابها الفوات وهو الفارق بين هذا القول والاقوال
المفصلة الاتية وهو قضية اطلاق كلام القوم وعموم الفتاوى والادلة
كله وقد صرح المشايخ الثلثة والقاضي والحلبي والحلي بوجوب
تقديم الفوائت الكثيرة على فريضة الوقت كالفائتة الواحدة وهذا
نص في التسوية بين الواحدة والمتعددة وظ في عدم الفرق بين فائتة
اليوم وغيرها لعدم تحقق الكثرة بالجنس وقد مثل الحلبي الكثيرة بصلوة العام
والعامين وما زاد عليه والمرتضى والحلي بما لا يمكن قضاؤه الا في زمان
طويل وهو صريح في ذلك الثالث فورية القضاء نص عليها المفيد و
المرتضى والقاضي والحلبيان والحلي وهو ظ الشيخ والقديمين والابي
وهم جملة القائلين بالترتيب وحكى المفيد والقاضي وابو المكارم و
الحلي الاجماع على ذلك فالفورية والترتيب متلازمان بمعنى ان كل
من قال بالترتيب قال بالفورية وبالعكس ويشهد له ان الاصحاب
في تحرير هذا النزاع يجعلون الخلاف تارة في المضايقة و
المواسعة واخرى في الترتيب وعدمه ولولا التلازم لاختلف
الحكم وتعدد الخلاف وقد صرح الشيخ ابو العباس بن فهد
بان الترتيب هو القول بالمضايقة وان عدمه هو القول بالمواسعة

وقال الصيمري ماخذ الترتيب وعدمه هو القول بالمضايقة والمواسعة فمن
قال بالمضايقة اوجب الترتيب ومن قال بالمواسعة لم يوجبه الا بعد بطلان الحاضرة
المقدمة على الفائتة في السعة وقد صرح بذلك الشيخ والسيدان والقاضي والحلي
والحلبي وهو قضية كلام المفيد حيث حكم بتحريمها والتحريم في مثلها مستلزم للفساد
وفي الغنية الاجماع عليه والظاهر انه كالفورية من لوازم الترتيب فالمستفاد
من كلام القائلين به كونه شرطا في صحة الاداء كالترتيب فيه وفي القضاء
وقد اخذه المحقق في بر في القول بالترتيب وعزاه الى الثلثة واتباعهم ونص
الشهيدان في غاية المراد وروض الجنان على ان المضايقة المحضة تقتضي وجوب
تقديم مط وبطلان الحاضرة لو قدمها عمدا ووجوب العدول عنها لو كان سهوا
وقال الشهيد في الذكرى ظ الاكثر وجوب الفورية في القضاء اما لوقت لامر المطلق
للفور كما قال المرتضى والشيخ واما احتياطا للبراءة وهؤلاء يوجبون
تقديمها على الحاضرة مع سعة الوقت ويبطلون الحاضرة لو عكس متعمدا وهذا
كله صريح في ان البطلان ماخوذ في هذا القول الخامس لعدول عن الحاضرة الى
الفائتة اذا ذكرها في الاثناء قاله المرتضى والشيخ والقاضي والحلبيان والحلي
وفي المسائل الرسية وف والغنية وخلاصة الاستدلال وظ شرحها الجمل الاجماع
على ذلك وتقدم من الشهيد اخذه في القول بالمضايقة وقال في لخ لو
اشتغل بالفريضة الحاضرة في اول وقتها ناسيا ثم ذكر الفائتة بعد اتمام
صحت صلوته اجماعا ولو ذكر في الاثناء فان امكنه العدول الى الفائتة عدل
بنيته استحبابا عندنا ووجوبا على رأي القائلين بالمضايقة السادس وجوب 6
التشاغل بالقضاء في جميع الاوقات على رأي الا وقت تضيق الاداء و
الاشتغال بما لابد منه من ضروريات المعاش من التكسب والاكل والشرب

والنوم

النوم نص على ذلك المرتضى والقاضي والحلبي والحلي وهو لازم الباقين حيث
قالوا بالفورية ومن لوازمها تحريم التاخير الا للامور الضرورية والاخلال
بها في اول الوقت لا يسقط التكليف بالقضاء ولا فوريته في سائر الاوقات اما لان
الاصل في كل واجب فوري ان يستمر على وجوبه وفوريته مع الاخلال به كما حقق
في محله وللاجماع على بقاء الامرين هنا وان قيل بسقوطهما في غيره اذ لا خلاف
بين المسلمين في عدم سقوط القضاء بالتاخير ولا بين القائلين بفوريته
في وجوب المبادرة به بعد الاخلال فعلى قولهم يلزم المؤخر للقضاء تجدد المعصية
في كل زمان واستحقاق العقوبة على كل تاخير وقد نبه على ذلك الشيخ عز الدين
الابي فانه قال وعندنا اصحاب المضايقة لا يجوز الاخلال بالقضاء الا لاكل
اوشرب ما يسد به الرمق او تحصيل ما يقوت به وهو وعياله ومع الاخلال بها
يستحق العقوبة في كل جزء من الوقت السابع تحريم الافعال المنافية للقضاء
عدا الصلوة الحاضرة في اخر وقتها وضرورية الحيوة من التكسب والاكل والشرب ونحوها
وقد صرح بهذا المرتضى والحلي حيث حرما الزيادة على الامرين المذكورين و
يظهر من المفيد والحلبيين القول به فانهم رتبوا تحريم الحاضرة في السعة على تضيق
الفائتة وبنى المفيد تحريم النافلة لمن وجب فائتة على تحريم الحاضرة ومقتضاه
استناد التحريم الى التضاد فيطرد في جميع الاضداد وبناء الترتيب على المضايقة
على ما صرح به الصيمري ويستفاد كلام جملة من المتاخرين معظم دخول تحريم
الاضداد في القول به عندهم بمعنى بمعنى الشرطية لا مط الوجوب فيكون تحريم الضد
مط عندهم بمعنى الشرطية لا مط الوجوب فيكون تحريم الضد مط من تتمة القول
المذكور وتخصيص نسبة القول به بالمرتضى والحلي كما وقع في كلام م والشهيد
وغيرهما لاختصاصهما بالتصريح بذلك كما يلوح من ظ عباراتهم وقد عزاه

ذكره الى السيد وجماعة وهذا صريح في اختصاصه بها وهذه المطالب كلها
ساقطة على القول بالمواسعة المحضة فان اصحاب هذا القول يسقطون الترتيب
ويجيزون تاخير القضاء مط ولا يوجبون العدول في الاثناء فهذان القولان
على طرفي النقيض وقد توسط بينهما المفصلون واختلفوا في التفصيل
فذهب المحقق في يع وفع وبر والمسائل العزية الى وجوب الترتيب في
الفائتة واستحبابه في المتعددة واختاره السيد الفاضل في ك والشهيد
في النفلية ومال اليه في غاية المراد ومذهبه في الذكرى وس ون ولمع الاستحباب
مط وعليه استقر رأيه في المسئلة فان الاخيرة متاخرة عن الجميع وذهب
م في لخ الى وجوب تقديم الفائتة ان ذكرها في يوم الفوات واستحباب
تقديمها ان لم يذكرها فيه متحدة كانت او متعددة واختاره ابن العتائقي
في ح الاشارة وخيرته وهي ويه وكره والتحرير وعد ود وهه والمسائل المدنية
القول بالمواسعة المحضة والاخيرة منها متاخرة عن لخ وبها يعلم رجوعه
عن هذا القول الى ما اختاره في سائر كتبه وحكي ابن ابي جمهور في الكتب
الجامعية من هذين القولين تفصيلا ثالثا وهو وجوب الترتيب في
الفائتة الواحدة من يوم الذكر دون غيرها وقال الطوسي يقضي الفائتة وقت
الذكر لها ان فاتت نسيانا الا عند تضيق وقت الفريضة فاذكرها
وهو في الحاضرة عدل بنيته اليها ما لم يتضيق الوقت وان تركها قصدا جاز
الاشتغال بالقضاء الى اخر الوقت والافضل تقديم الحاضرة عليه وان لم نقض نخ
يشتغل بالقضاء واخر الاداء الى اخر الوقت كان مخطئا وحكي عنه في لخ انه قال
ان فاتته نسيانا فوقتها حين يذكرها الا عند تضيق وقت الفريضة وان
تركها قصدا جاز له الاشتغال بالقضاء الى اخر وقت الفريضة واقتصر على

ذكر

ذلك وهو احتصار مخل ونقل الشهيد عنه في غاية المراد القول بتقديم الفائتة حتما
مط ان فاتت نسيانا واستحبابا تقديم الحاضرة ان فاتت قصدا والاثم ساقط
معا الى اخر الوقت وهو جيد لما عرفت ان الخطاء غير صريح في الاثم ولو اريد منه ذلك
كما هو الظ فالوجه فيه اما وجوب التشاغل بالقضاء مع استثناء زمان
الاداء او المنع من تاخير الاداء الى اخر الوقت والاوفق بالعبارة الاول
وعلى هذا فهو موافق للقائلين بالمضايقة في فورية القضاء ووجوب التشاغل
به في كل وقت لكنه يستثني من ذلك زمان الاشتغال بالاداء ولا يوجب
الترتيب بينه وبين القضاء وقال الديلمي كل صلوة فاتت فلا يخ ان يكون
فاتت بتعمد وتفريط او بسهو عنها جملة فهذا يجب قضاء وقت الذكر له
ما لم يكن اخر وقت فريضة حاضرة والثاني ان يسهو سهوا يوجب الاعادة
ويجب فيه القضاء على الفور ايض والصلوة المتروكة على ثلثة اضرب فرض
متعين وفرض غير متعين ونفل فالاول يجب قضاؤه على ما فات وكالثاني
على ضربين احدهما ان يتعين له فوات الخمس كلها في ايام لا يدري عددها
والثاني ان يتعين انها صلوة واحدة ولا يعلم اي صلوة هي فالاول يجب فيه
ان يصلي مع كل صلوة صلوة واحدة ولا يعلم اي صلوة هي فالاول يجب
ان يصلي مع كل صلوة صلوة حتى يغلب على ظنه انه قد وفى والثاني
يجب فيه ان يصلي ثنتين وثلثا واربعا ثم ذكر حكم النفل ومقتضى
تقسيم الاول فورية القضاء في جميع الاقسام عدا الاول من الثاني
فان الواجب فيه القضاء وقت الذكر ولا يتم الفرق الا بحمل الوجوب
في هذا القسم على الوجوب الموسع وارادة التوقيت المغاير للفورية
والثاني بعيد جدا فتعين الاول ومقتضاه القول بالمواسعة او ارادة

التوقيت كغاية للفورية وكالثاني في السهو والمضايقة في العمل على العكس من
قول الطوسي واما تقسيمه الثاني فالظاهر منه انه ملحوظ في كل قسم من الاقسام الاول
وفيه تدافع ظاهر فانه حكم هنا بانه يصلي مع كل صلوة صلوة تنافي كلا من
الفورية والتوسعة المحكوم بهما في تلك الاقسام ولا يندفع ذلك الا بتخصيص التقسيم
في الاول بالفائتة الواحدة والقول بالفرق بينهما وبين الفوائت المتعددة
باختصاص الفورية بالاولى فيكون سلفا للمحقق فيما ذهب اليه من التفصيل في
الجملة وفي الخ عنه انه قال كل صلوة فاتت بعمد او تفريط يجب فيها القضاء
على الفور وان فاتت بسهو وجب قضاؤها وقت الذكر وفيه خلل ظاهر وخلاله
بالتقسيم الثاني والقسم الثاني من اقسام الاول وعزى الشهيد في غاية المراد
القول بالمضايقة المحضة الى ظاهر الديلمي ولم ينقل كلام فان اشار الجهة العبارة
فمتى ما يجد لك والحلبي في خلاصة الاستدلال حكى كلام بتمامه في جملة ما ذكره من عبارات
القائلين بالمضايقة ثم حكى عن بعض اصحاب المواسعة الانتصار لمذهبهم بنحو
فقه ورده بالاجماع على عدم تعيين القضاء بهذا الوجه وهو ان يصلي
مع كل صلوة صلوة واول ذلك بحمله على ان المراد ان يصلي خمسا كالفريضة اليومية
لا اثنين وثلثا واربعا كما ذكره في القسم الثاني من هذا التقسيم واطال
الكلام في هذا المعنى وشدد النكير على القائل المذكور وما ذكره من التاويل
بعيد بل غير سديد والحق ان فتوى الديلمي على خلاف القولين معا والوجه فيها
الحمل على ما ذكرناه من التفصيل فهذه جملة الاقوال في المسئلة وبما حررناه تبين
انها عشرة اقوال قولان منها للقائلين بالمضايقة وثلثة لاصحاب المواسعة المطلقة وخمسة للمفصلين ولا يظهر
القول في صلوة الجمعة مصباح من وضع عن صلوة الجمعة كان وضعها عنه بحرج وعن الكلف

الى هنا بلغ قبالة كاتبه

كالصبي

كالصبي والمجنون فان حضورهم صلوة الجمعة بمنزلة غيبتهم عنها من غير فرق فلا يجب عليه
الصلوة اذا حضرها لانتفاء ما هو شرط الوجوب اعني التكليف كما هو المفروض
ولا تنعقد به لان عدم وجوبها عليه يستلزم عدم انعقادها به بل ولا يجوز
له حضورها شرعيا يعتد به في فعل العبادة الواجبة وهذا في المجنون وكذا في الصبي
ان قلنا ان عباداته تمرينية محضة لا شرعية واما ان قلنا ان عباداته شرعية
فانه وان صح منه فعل صلوة الجمعة الا انها لا يجب عليه عينا ولا تخييرا كسائر العبادات
الواجبة التي يفعلها الصبي فانها لا تتصف منه بالوجوب اصلا وان كانت صحيحة
من حيث ترتب الثواب عليها فان ذلك انما يقتضي جوازها منه على وجه الاستحباب لا الوجوب
العيني او التخييري ان صحت منه الظهر على تقدير الحضور والمراد من الجواز هنا الجواز
على ان تتصف بالوجوب العيني او التخييري وان كان وضع الجمعة عنه لا لعدم
التكليف بل لغير ذلك من الاسباب كما في السبعة الباقية فلا يخ اما ان يكون الوصف
الذي جعل معيارا للسقوط مما يرتفع بالحضور فيزول به كالبعد بفرسخين او لا
فان كان الاول لزمه الدخول في الصلوة قطعا وانعقدت به الجمعة لان سبب السقوط
انما كان اتصافه بالصفة المقتضية له فمتى زالت ثبت له التكليف وانعقدت
به الصلوة لوجود المقتضي وهو عموم ما دل على وجوب الجمعة وعدم
المانع وهو كونه بعيدا عن محل اقامة الجمعة بما زاد على فرسخين مثلا وكونه
كذلك قبل الحضور لا يوجب ان يكون كذلك بعده وذلك كما لو زال وصف
السفر عن المسافر او الرقية عن العبد او المرض عن المريض فانه يجب عليه
ان يصلي الجمعة ولا يرخص لاجل الاتصاف بالاوصاف في الماضي قطعا و
كذلك البعيد لا يجب عليه الجمعة ما دام بعيدا فاذا تكلف الحضور لم
يكن بعيدا حتى يستمر له الترخص وان كان الوصف المقتضي للترخص
مما لا يزول بمجرد الحضور بل يستمر معه وذلك كما في المرأة والكبير

والاعمى والمريض والمسافر والبعيد فالاصل يقتضي بقاء الترخص لا السقوط
لاستمرار سببه ووجوده حال الحضور كما كان قبله بل عدم الجواز لتوقف العبادات
الشرعية على التوصيف من جهة الشارع لكن المشهور بل المجمع عليه ان هؤلاء متى
حضروا الجمعة جاز لهم الدخول فيها فتصح منهم جميعا سواء في ذلك المرأة وغيرها
وان الدخول فيها واجب فيما عدا المرأة فانها لا يجب عليها الدخول في المشهور بل
المجمع عليه وان جاز لها ذلك وكذا انعقاد الجمعة بهم واحتسابهم من العدد
فيما عدا المرأة فانه لا ينعقد بها بلا خلاف يعرف والمسافر والعبد فان فيهما
خلافا بين الاصحاب وان كان الانعقاد كما سيجي فههنا مطالب الاول جواز
الدخول والدليل عليه وجوه الاول ان الظاهر من قولهم تسقط عن تسعة وقولهم
ووضعها عن تسعة وضع التكليف بها على وجه اللزوم والتحتم مع بقاء الجواز
كما في قولهم ع جعل الزكوة في تسعة ووضعها عما سوى ذلك فانهم لو كانوا
ممنوعين منها ولم يجز لهم الدخول فيها لم يكن المناسب التعبير بمثل هذه العبارة
بل كان المناسب الاتيان بما يدل على الحظر والمنع وفيه تامل الثاني الاجماع حكاه
في هي في العبد والمسافر صريحا وقال لا عرج لو حضر وجبت عليه وانعقدت
به وقال في كره لو حضر المريض والمحبوس لعذر المطر او الخوف وجبت عليهم
وانعقدت بهم اجماعا وثبوت الوجوب يستلزم ثبوت الجواز الثالث ان الظاهر
من سقوط الجمعة كما ورد في الروايات ان سقوط التكليف بها نفسها الا انها حيث
تضمنت السقوط عن البعيد بفرسخين والسقوط هناك يمتنع ان يكون بمعنى
سقوط التكليف بها نفسها مط للاجماع على عدمه لما مر فيما تقدم وجب حمل السقوط
فيها على سقوط الحضور وعدم التكليف به حتى يصح في الجميع وح فلا ريب في
جواز الدخول لهم بعد الحضور لاندراجهم تحت عمومات التكليف من
غير معارض وما لم يتضمن حكم البعيد من الاخبار هو ايضا محمول على هذا المعنى

بقرينة

بقرينة الروايات المتضمنة لذلك فتامل الرابع صحيحة ابي همام والاستدلال بها
من وجهين الاول في قوله ع نقضت صلوتها فان نقض الصلوة بالفضل الجمعة يقتضي
اجزائها الثاني في قوله ع افضل بناء على ما هو الظاهر منه من ارتباطه بكل من
الامرين المذكورين ورواية حفص بن غياث فانها صريحة في الوجوب متى
حضروها والوجوب يستلزم الجواز المطلب الثاني الوجوب عليهم مع الحضور فيما عدا
المرأة اما عدم الوجوب على المرأة فللاجماع الذي حكاه في ير ولصحيحة ابي همام
وان كانت رواية حفص تدل على الوجوب عليها فانها لا تصلح لمعارضة الاجماع
والحديث الصحيح وان امكن التاويل فيه وح فيجب ترك العمل فيما تضمنته من حكم
المرأة خاصة دون غيرها واما الوجوب في غيرها فالدليل من وجوه الاول عموم
المقتضي كما هو اخص من المدعى الثاني ما سبق من ان المراد بالسقوط سقوط
التكليف بالسعي لا سقوط التكليف بالاصل فيبقى ما دل على ثبوته من غير معارض
الثالث رواية حفص وهي تدل على الثبوت في الجميع تركنا العمل بها في خصوص المرأة
لوجود المعارض القوي فيبقى غيرها من غير معارض المطلب الثالث الانعقاد
ولا صحيح فيه الانعقاد فيما عدا المرأة ايضا اما عدم الانعقاد في المرأة فلان ما دل
على اعتبار العدد انما تضمن لفظ القوم والنفر والرهط وكل ذلك من خواص
الرجال كما نص عليه اهل اللغة ودلت عليه الآية القرآنية والشواهد الشعرية
واما الانعقاد فيما عداها فلوجود المقتضي وانتفاء ما يصلح للمانعية لكن ذلك
مخصوص بما اذا تحققت الشرائط بدونهم حتى يصدق في حقهم انهم حضروا الجمعة
فتامل القول في صلوة الايات مصباح تجب الصلوة بكسوف احد النيرين بالنص و
الاجماع وبالزلزلة على المعروف للاجماع المنقول عن جماعة وللصحيح اذا وقع
الكسوف او بعض هذه الآيات فصلها والخبر اذا اراد ان يزلزل

الارض امر الملك ان يحرك عروقها فتحرك باهلها قال قلت فاذا كان ذلك فما اصنع
قال صل صلوة الكسوف وروى الصدوق في المجالس ان الزلازل والكسوفين
والرياح الهائلة من علامات الساعة فاذا رايتم شيئا من ذلك فتذكروا قيام
القيمة وافزعوا الى مساجدكم وحكي عن بعض الاصحاب القول باستحبابها للزلزلة
ولم نقف عليه في شيء من فتاوى الاصحاب نعم ونقل عن ابي الصلاح انه لم يتعرض
لغير الكسوفين واين هو عن القول بالاستحباب في الزلزلة خاصة ويجب ايضا
عند ذلك من اخاويف السماء كالرياح المظلمة والحمرة الشديدة وفاقا
لاطلاق الصحيحة المتقدمة وخصوص الصحيح كل اخاويف السماء من ظلمة او ريح
او فزع فصل له صلوة الكسوف ونقل عن ابي الصلاح القول بالاستحباب في ذلك
كله وقد عرفت ما فيه فان المنقول عنه هو عدم التعرض لذكر غير الكسوفين و
عن الشيخ القول بالوجوب للرياح المخوفة والظلمة الشديدة خاصة وفي استفادة
الحصر من كلامه نظر فان اقصى ما تدل عليه ثبوت الفرض في الكسوفين والامرين
المذكورين وهو لا يدل على الحصر مصباح المعتبر في التخويف حصوله للعامة
الناس فلو اختص بالبعض لم يجب ويمكن القول بالوجوب على من يحصل في شانه
لصدق التخويف بالنظر اليه ولو انكسف بعض الكواكب وكسف بعضها احد النيرين
كما نقل ان زهرة رؤيت في جرم الشمس كاسفة لها فقد استقرب الشهيد عدم
وجوب الصلوة بذلك واحتمل في الذكرى وجوبها لانها من الاخاويف ولو رتب في ضعف
مصباح وقت صلوة الكسوفين من حين ابتداء الكسوف الى تمام الانجلاء
لان استمرار السبب يقتضي استمرار المسبب ولاستحباب الاعادة اذا فرغ قبل الانجلاء
ولو خرج الوقت قبله لم يجب في نية ان صليت الكسوف قال ان يذهب
الكسوف عن الشمس والقمر وذهاب الكسوف انما يكون بالانجلاء التام

وقيل

وقيل الى الاخذ في الانجلاء للخبر ذكرنا انكساف القمر وما يلقى الناس من شدته
قال فقال ابو عبد الله عم اذا انجلى منه شيء فقد انجلى وحمل ان المراد تساوي الحالين
في زوال الشدة دون بيان الوقت وكذا باقي الايات عدا الزلزلة يمتد وقتها بامتدادها
لا يتوقف على المثبت بل اسنده في الذكرى الى الاصحاب مؤذنا بدعوى الاجماع في الصحيح
كل اخاويف السماء من ظلمة او ريح او فزع فصل له صلوة الكسوف حتى يسكن
وقيل وقتها تمام العمر لاطلاق الامر واستفاء المقيد وضعفه ظ مما قدمناه
واما الزلزلة فوقتها تمام العمر على المشهور لاطلاق الامر الخالي عن التقييد
في ذكره دوام الوقت بما يقصر وقته عن العبادة دائما ومقتضا التوقيت في
الزلزلة لاتساع وقتها لاداء العبادة احيانا وهو ضعيف والفرق تحكم و
هل يجب فعلها على الفور ظاهر الوجوب لو تبن المفهوم من الامر الخالي عن قرينة
والتعليق بالفاء الجزائية في بعضها قال الشهيد في الذكرى حكم الاصحاب بان الزلزلة
تصلى اداء طول العمر لا يريدون به التوسعة فان الظ كون الامر هنا على الفور
بل على معنى انها تفعل بنية الاداء وان اخل بالفورية لعذر وغيره تنويه
في صلوة الاستسقاء مصباح اعلم ان السبب الاصلي في الابتلاء بالحكل وغور
الانهار واحتباس الامطار وظهور الغلاء والجدب وسائر علامات الغضب
شيوع المعصية وكفران النعمة والتمادي في البغي والعدوان ومنع
الحقوق والتطفيف في المكيال والميزان والظلم والغدر وترك الامر با
لمعروف والنهي عن المنكر ونحو ذلك من المعاصي التي تخرق الاستار وتغضب
الجبار وقال الله تعالى ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم وقال
سبحانه ولو ان اهل القرى امنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء

ولكن كذبوا فاخذناهم بما كانوا يكسبون وقال عز وجل ضرب الله مثلا قرية
كانت امنة مطمئنة ياتيها رزقها رغدا من كل مكان فكفرت بانعم الله فاذاقها
الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون وقال عز وجل ظهر الفساد في البر
والبحر بما كسبت ايدي الناس ليذيقهم بعض الذي عملوا لعلهم يرجعون وقال عز من قائل
وان لو استقاموا على الطريقة لاسقيناهم ماء غدقا اي كثيرا وقال رسول الله صلى الله عليه وآله
اذا غضب الله تبارك وتعالى على امة لم ينزل عليها العذاب يعني عذاب الاستيصال غلت
اسعارها وقصرت اعمارها ولم تربح تجارها ولم تزك ثمارها ولم تغزر
انهارها وحبس عنها امطارها وسلط عليها اشرارها وقال عم خمس خصال
ان ادركتموها فتعوذوا بالله منها لم تظهر الفاحشة في قوم حتى يعلنوها الا
ظهر فيهم الطاعون والاوجاع التي لم تكن في اسلافهم الذين مضوا ولم ينقصوا المكيال
والميزان الا اخذوا بالسنين وشدة المؤنة وجور السلطان ولم يمنع الزكوة الا
منع القطر من السماء فلولا البهائم لم يمطروا ولم ينقضوا عهد الله ورسوله الا
سلط عليهم عدوهم فاخذوا بعض ما في ايديهم ولم يحكموا بغير ما انزل الله
جعل باسهم بينهم وقال ابو جعفر عم محمد بن علي الباقر عم اما انه ليس سنة
اقل مطرا من سنة ولكن الله يضعه حيث يشاء ان الله جل جلاله اذا عمل
قوم بالمعاصي صرف عنهم ما كان قدر لهم من المطر في تلك السنة الى غيرهم
والى الفيافي والبحار والجبال وقال ابو عبد الله جعفر بن محمد الصادق عم
اذا فشت اربعة ظهرت اربعة اذا فشى الزنا ظهرت الزلزلة واذا فشى الجور
في الحكم احتبس القطر واذا خفرت الذمة اديل لاهل الشرك من اهل الاسلام
واذا منعوا الزكوة ظهرت الحاجة وقال ابو الحسن علي بن موسى عم الرضا عم
اذا كذب الولاة حبس المطر واذا جار السلطان هانت الدولة واذا حبست

الزكوة

الزكوة ماتت المواشي وفي الحديث ان الله تعالى اوحى الى شعيب النبي عم اني معذب من قومك مائة
الف من شرارهم وستين الفا من خيارهم فقال هؤلاء الاشرار فما بال
الاخيار قال انهم داهنوا اهل المعاصي ولم يغضبوا لغضبي وفي حديث عقوبات
المعاصي الذنوب التي تغير النعم البغي والذنوب التي تورث الندم القتل و
التي تنزل النقم الظلم والتي تهتك الستور شرب الخمر والتي تحبس الرزق الزنا
والتي تعجل الفناء قطيعة الرحم والتي ترد الدعاء وتظلم الهواء عقوق الوالدين
وفي الخبر ان اسرع الشر عقوبة البغي والايات والاخبار في هذا المعنى اكثر من ان تحصى
ومن اعظم اسباب حلول النقم وتحويل النعم احتقار النعمة وبطر المعيشة و
ستر جلائل النعم التي انعم الله بها على عباده خصوصا الخبز فقد امرنا
باكرامه وتعظيمه وورد ان اكرامه ان لا يشم ولا يقطع ولا يوطأ ولا يوضع
تحت القصع وكذا الاستهانة بالمائدة وطؤها بالرجل فعن الصادق عم قال لقد
دخلت على ابي العباس وقد اخذ القوم المجلس فمد يده الي والسفرة بين
يديه موضوعة فاخذ بيدي فذهبت لاخطو اليه فوقعت رجلي على طرف
السفرة فدخلني من ذلك ما شاء الله ان يدخلني ان الله يقول ان يكفر بها
هؤلاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين وفي الحديث من المبالغة
في احترام النعمة وتعظيمها ما لا يخفى ولقد اصاب الامم السالفة بكفران
النعمة والاستهانة بها ما قصه الله تعالى في كتابه العزيز تفصيله في الاخبار
المروية عن النبي صلى الله عليه وآله وحسبك من ذلك قصة سبا وصاحب المعرب واصحاب
الاثار فان في قصصهم عبرة لاولي الابصار مصباح اذا ظهرت
مخائل الجدب والغلاء فعلى الناس ان يفزعوا الى الله ويلجؤوا اليه في كشف ذلك بالدعاء

ليلا ونهارا سرا وجهارا وثبات واسنانا من صدر نقي وقلب تقي واخبات
واخلاص خوفا وطمعا فان ذلك يحرك سحاب الجود ويستعطف كرم المعبود
كيف لا والدعاء من مفاتيح النجاح ومقاليد الفلاح والمناجاة سبب النجاة
وبالاخلاص يكون الخلاص واذا اشتد الفزع فالى الله المفزع وقد قال الله
سبحانه ادعوني استجب لكم وقال امن يجيب المضطر اذا دعاه وقال عز
وجل واذا سألك عبادي عني فاني قريب اجيب دعوة الداعي اذا
دعان فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون وقال رسول الله ص الا
ادلكم على سلاح ينجيكم من اعدائكم ويدر ارزاقكم قالوا بلى قال تدعون
ربكم بالليل والنهار فان سلاح المؤمن الدعاء وقال ع الدعاء سلاح المؤمن
وعمود الدين ونور السموات والارضين وقال ابو جعفر محمد بن علي ع ما من
شئ افضل عند الله من ان يسئل ويطلب مما عنده وما من احد ابغض الى
الله ممن يستكبر عن عبادته ولا يسئل ما عنده وقال ابو عبد الله جعفر بن محمد ع
الدعاء كهف الاجابة كما ان السحاب كهف المطر وعنه ع الدعاء يرد القضاء
بعدما ابرم ابراما فاكثروا من الدعاء فانه مفتاح كل رحمة ونجاح كل حاجة
ولا ينال ما عند الله الا بالدعاء وانه ليس باب يكثر قرعه الا يوشك ان يفتح
لصاحبه وما ابن عبد يرفع الى الله العزيز الجبار الا استحى ان يردها صفرا
حتى يجعل فيها من فضل رحمته وعنه ع ما اجتمع اربعة رهط قط على امر واحد
فدعوا الا تفرقوا عن اجابة وفي حديث اخر ما من رهط اربعين رجلا
اجتمعوا فدعوا الله تعالى في امر الا استجاب لهم فان لم يكونوا اربعة فواحد
يدعو اربعين مرة فيستجيب العزيز الجبار له وينبغي ان يكون الدعاء
من بعد التوبة والاقلاع عن المعصية ورد المظالم واخراج الحقوق

والتواصل

والتواصل والتراحم والمواساة والتصدق فان ذلك انجح في المطالب و
اسرع الى اجابة الرب من شانه ومن اعظم الاسباب في ذلك التوبة و
الاستغفار فانهما الماحيان للذنب الذي هو السبب الاقوى في ظهور الغلاء
والجدب وقد قال الله حكاية عن هود على نبينا وعليه السلم ويا قوم
استغفروا ربكم ثم توبوا اليه يرسل السماء عليكم مدرارا ويزدكم
قوة الى قوتكم وعن نوح ع فقلت استغفروا ربكم انه كان غفارا يرسل
السماء عليكم مدرارا ويمددكم باموال وبنين ويجعل لكم انهارا قال لهم
ذلك لما حبس الله عنهم المطر واعقم ارحام نسائهم اربعين سنة وقال امير
المؤمنين ع في بعض خطبه ان الله يبتلي عباده عند الاعمال السيئة بنقص
الثمرات وحبس البركات واغلاق خزائن الخيرات ليتوب تائب ويقلع
مقلع ويتذكر متذكر ويزدجر مزدجر وقد جعل سبحانه الاستغفار
سببا لدرور الرزق ورحمة الخلق فقال استغفروا ربكم انه كان
غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا وفي خطبة اخرى له ع ولو ان
اهل المعاصي وكسبة الذنوب اذا هم حذروا نعمة الله وحلول نقمته
وتحيل عاقبته ايقنوا ان ذلك من الله جل ذكره بما كسبت ايديهم او اقلعوا
وتابوا وفزعوا الى الله جل ذكره بصدق من نياتهم واقرار منهم بذنوبهم
واساءتهم لصفح لهم عن كل ذنب واذا لا قالهم على كل عثرة ولرد عليهم
كل كرامة ونعمة ثم اعاد لهم من صالح امرهم وما كان به عليهم كل ما زال
عنهم وفسد عليهم وعن ابي عبد الله ع جعفر بن محمد ع قال من اعطى
اربعا لم يحرم اربعا من اعطى الدعاء لم يحرم الاجابة ومن اعطى الا
ستغفار لم يحرم التوبة ومن اعطى الشكر لم يحرم الزيادة ومن اعطى الصبر

يحرم الاجر والروايات في مثل هذا المعنى اكثر من ان يحيط بها السير فلنكتف بهذا
القدر مصباح يستحب الاستسقاء عند الجدب باجماع المسلمين بل بالضرورة من
الدين وقد استسقى النبي ص والانبياء من قبله والائمة ع من بعده وامروا
بالاستسقاء وجاء عنهم ع في ذلك اخبار متعدده واثار معتبره وخطب
بليغة وادعية بديعة فروى ثقة الاسلام الكليني في ق والشيخ في مجالسه
باسنادهما عن ابي العباس دقيق الجلال قلت عن ابي عبد الله ع واللفظ للكافي
قال اتى قوم رسول الله ص فقالوا يا رسول الله ان بلادنا قد قحطت وتوالت
السنون علينا فادع الله تعالى يرسل السماء علينا فامر رسول الله ص بالمنبر
فاخرج واجتمع الناس فصعد رسول الله ص ودعا وامر الناس ان يؤمنوا
فلم يلبث ان هبط جبرئيل ع فقال يا محمد اخبر الناس ان ربك قد وعدهم
ان يمطروا يوم كذا وكذا وساعة كذا فلم يزل الناس ينتظرون ذلك اليوم
وتلك الساعة حتى اذا كانت تلك الساعة اهاج الله ريحا فاثارت سحابا
وجللت السماء وارخت عزاليها فجاء اولئك النفر باعيانهم الى النبي ص
وامر الناس ان يؤمنوا على دعائه فقال له رجل يا رسول الله اسمعنا فكل ما
تقول ليس نسمع فقال قولوا اللهم حوالينا ولا علينا اللهم صبها في بطون
الاودية وفي منابت الشجر وحيث يرعى اهل الوبر اللهم اجعلها رحمة ولا
تجعلها عذابا وروى الشيخ ابو علي بن الشيخ في مجالسه باسناده عن مسلم
الملائي قال جاء اعرابي الى النبي ص فقال والله يا رسول لقد اتيناك وما
لنا بعير يئط ولا غنم يغط ثم انشأ يقول ؛ اتيناك يا خير البرية كلها
لترحمنا مما لقينا من الازل ؛ اتيناك والعذرا تدمى لبانها ؛ وقد شغلت

ام

ام البنين عن الطفل والتي بكفيه الفتى استكانة ؛ من الجوع ضعفا لا يمر ولا يحلي ؛
ولا شئ مما ياكل الناس عندنا ؛ سوى الحنظل العامي والعلهز الفسل ؛
وليس لنا الا اليك فرارنا ؛ واين فرار الناس الا الى الرسل ؛ فقال رسول الله ص
ان هذا الاعرابي يشكو قلة وقحطا شديدا ثم قام يجر رداءه حتى صعد
المنبر فحمد الله واثنى عليه فكان مما حمد به ان قال الحمد لله الذي علا في
السماء فكان عاليا وفي الارض قريبا دانيا اقرب الينا من حبل الوريد
ورفع يديه الى السماء وقال اللهم اسقنا غيثا مغيثا مريئا مريعا غدقا
طبقا عاجلا غير اجل غير رائث نافعا غير ضار وتملأ به الضرع وتنبت
به الزرع وتحيي به الارض بعد موتها فما رد يديه الى نحره حتى احدق السحاب
بالمدينة كالاكليل والتقت السماء باروافها وجاء اهل البطاح يصيحون
يا رسول الله الغرق الغرق فقال رسول الله ص اللهم حوالينا ولا علينا
فانجاب السحاب عن السماء فضحك رسول الله ص وقال لله در ابي طالب لو
كان حيا لقرت عيناه من ينشدنا قوله فقام عمر ابن الخطاب فقال عسى
اردت يا رسول الله وما حملت من ناقة فوق ظهرها ابر واوفى ذمة من
محمد فقال رسول الله ص هذا من قول حسان بن ثابت فقام علي ع فقال
كانك اردت يا رسول الله ص وابيض يستسقى الغمام بوجهه ؛ ربيع اليتامى
عصمة للارامل ؛ تلوذ به الهلاك من ال هاشم ؛ فهم عنده في نعمة وفواضل
كذبتم وبيت الله يبزى محمد ؛ ولما نقاتل دونه ونناضل ؛ ونسلمه حتى نصرع حوله
ونذهل عن ابنائنا والحلائل ؛ فقال رسول الله ص اجل فقام رجل من بني كنانة
فقال لك الحمد والحمد ممن شكر ؛ سقينا بوجه النبي المطر ؛

دعا الله حالاتبر دعوة ؛ واشخص منه اليه البصر ؛ فلم يك الا كالقاء الرداء
واسرع الا واثانا الدر ؛ رقاق الغوادي جم لبعاق ؛ اغاث به الله علينا مضر
فكان كما قاله عمه ؛ ابو طالب ذا رواء اغر ؛ به الله يسقي صيوب الغمام
فهذا العيان وذاك الخبر فقال رسول الله ص يا كنا في يوم لله بكل بيت بيتا
في الجنة وحكى الزمخشري في الفائق قال خرج النبي ص للاستسقاء فتقدم
فصلى بهم ركعتين يجهر فيهما بالقراءة وكان يقرأ في العيدين والاستسقاء
في الركعة الاولى بفاتحة الكتاب وسبح اسم ربك الاعلى وفي الركعة الثانية
بفاتحة الكتاب وهل اتاك حديث الغاشية فلما قضى صلوته استقبل القوم
بوجهه وقلب رداءه ثم جثى على ركبتيه ورفع يديه وكبر تكبيرة قبل ان يستسقي
ثم قال اللهم اسقنا واغثنا اللهم اسقنا غيثا مغيثا وحيا ربيعا وجدا طبقا
غدقا مغدقا مونقا عاما هنيئا مريئا مربعا مرتعا وابلا سابلا مسبلا
مجللا ديما دررا نافعا غير ضار عاجلا غير رائث غيثا تحيي به البلاد وتغيث به
العباد وتجعله بلاغا للحاضر منا والباد اللهم انزل علينا في ارضنا سكنها وانزل
علينا من السماء ماء طهورا فاحيي به بلدة ميتا واسقه مما خلقت لنا انعاما
واناسي كثيرا وروى القطب الراوندي في نوادره باسناده عن موسى بن جعفر
عن ابائه قال قال علي ع مضت السنة في الاستسقاء ان يقوم الامام فيصلي
ركعتين ثم يبسط يديه ولبدع قال وقال علي ع ان رسول الله ص دعا بهذا
الدعاء في الاستسقاء اللهم انشر علينا رحمتك بالغيث العميق الخ وروى الصدوق
في الفقيه والشيخ في يب والمصباح واللفظ للاخير ان امير المؤمنين ع
صلى صلوة الاستسقاء وخطب بهذه الخطبة وهي من الخطب الطويلة الجليلة

وهي من اطول الخطب المأثورة واجلها فقال الحمد لله سابغ النعم ومفرج الهم
وبارئ النسم الذي جعل الخ ومن خطبة اخرى له في النهج اللهم قد انصاحت
جبالنا واغبرت ارضنا الخ وروى الحميري في قرب الاسناد عن ابي البختري
والصدوق في ثو مرسلا عن الص ع واللفظ للاول قال اجتمع عند علي
ابن ابي طالب ع قوم فشكوا اليه قلة المطر وقالوا يا ابا الحسن ادع لنا بدعوات
في الاستسقاء قال فدعا علي ع بالحسن والحسين ع فقال للحسن ادع لنا الخ ومن
دعاء علي بن الحسين زين العابدين ع في الاستسقاء عند الجدب وهو من
ادعية الصحيفة الخ القول في الشكوك مصباح الشك تساوي الاحتمالين
المتقابلين وتردد الذهن بينهما من غير ترجيح فان غلب احدهما على الاخر
كان ظنا ويبنى عليه العمل مط فرضا كان او نفلا قويا كان ام ضعيفا
حاصلا من اول الامر او بعد التروي مصححا او مبطلا فالظن هنا بمنزلة
اليقين ولا فرق في ذلك الظن بين الثنائية والثلاثية والرباعية ولا في الا
خيرتين بين الاخيرتين والاوليين وظ الغنية وكرى وغيرهما الاجماع على
ذلك ويظهر من مر وبعض عبارات ئر اختصاص الحكم بالاخيرتين وقواه
بعض المتاخرين للمعتبرة الظاهرة في اشتراط غيرهما باليقين وهي قوله
بالحمل على ما يعم الظن او تخصيص الظن من العموم لما روي عن النبي ص قال اذا
شك احدكم في صلوته فلينظر احرى ذلك الى الصواب فليبن عليه وفي رواية
احرى فليتحر الصواب وليبن عليه وما رواه الكليني في الكا والشيخ بطريق
اخر عن صفوان بن يحيى عن ابي الحسن ع قال اذا كنت لا تدري كم
صليت ولم يقع وهمك على شيء فاعد الصلوة وما رواه الشيخ عن اسحق

ابن عمار قال قال ابو عبد الله اذا ذهب وهمك الى التمام ابدا في كل صلوة
فاسجد سجدتين بغير ركوع افهمت قلت نعم فهذه الاخبار دلت بعموم المنطوق
او المفهوم على اعتبار الظن والبناء عليه في كل الصلوة وفي جميع الركعات
وبينها وبين ما دل على اشتراط اليقين في غير الاخيرتين عموم من وجه
فيجب الحكم بتحكيم احدهما على الاخر والترجيح لهذه الاخبار لموافقتها للمشهور
والاجماع المنقول واصل صحة الصلوة وعدم بطلانها بالوهم وعموم قوله تعالى
ولا تبطلوا اعمالكم وقوله ع ما اعاد الصلوة فقيه وقولهم ع لا تعودوا الخبيث
من انفسكم بنقض الصلوة انما يريد الخبيث ان يطاع فاذا عصي لم يعد
الى احدكم ومفهوم الاخبار الدالة على البطلان اذا لم يدر والظن نوع دراية
كما قالوه والروايات المتضمنة لتعليق البطلان في الفجر والمغرب والاوليين
من الرباعية على الشك بناء على اختصاصه بالاستواء كما اشتهر
عند الفقهاء وعامة العلماء ونص عليه الزمخشري في قوله تعالى وان الذين
اختلفوا فيه لفي شك منه او ظهوره في هذا الفرد ما لم يرد عليه النفي كقوله
من غير شك او يقابل باليقين وان كان اسما للاعم كما ذكره جماعة من
اللغويين ولمناسبتها للنصوص الدالة على اعتبار الظن في الاخيرتين
وفي افعال الصلوة مط وعدم ابطال الشك في الافعال وللاخبار
المتضمنة لعد الصلوة بالخاتم واحصائها بالحصى ولرجوع كل من المأموم
والامام الى حفظ الاخر وجواز الاعتماد على الغير في حفظ الصلوة كما في الكا
المروي في السرائر نقلا من نوادر محمد بن علي بن محبوب عن الفضل عن

الص ع كما ذكرت له السهو فقال وينفلت من ذلك احد ربما اقعدت الخادم
خلفي يحفظ علي صلوتي ولعله للتعليم والارشاد فلا ينافي رفع منصب
الامام عن السهو في العبادة وكذا الاخلاد الى الغير في عدد الطواف مع
قراءة الطواف في البيت صلوة وقول الص ع في الرجل يتكل على عدد صاحبته
في الطواف ايجزيه عنها وعن الصبي فقال نعم الا ترى انك تأتم بالامام
اذا صليت خلفه فهو مثله ولما اشتهر بل روي كما قيل ان المرء متعبد بظنه و
ان الظن في الشرعيات يقوم مقام العلم ويتعدى اذا تعذر كما اعترف به
ادريس هنا في جملة كلام ونقل عليه عن ع الاجماع مط ولان الصلوة عبادة
كثيرة الافعال والتروك والمناسب لشرعها الاكتفاء بالمظنة على الاطلاق
والا لكانت معرضة للفساد بكل عارض من وهم مع ما في اشتراط اليقين
والتمام التحفظ التام من العسر والحرج المنفيين في الكتاب والسنة
المنافيين للشريعة السهلة السمحة وفي كتاب المسائل للثقة الجليل الفاضل
علي بن جعفر الاكتفاء بالظن في اعداد الركعات واخذ البناء عليه في سؤاله
من المسلمات مع تقرير اخيه ع الحجة على ذلك فالصحيح اذن اعتبار الظن
والبناء عليه مط مصباح لا يبطل النافلة بالشك للاصل والاجماع و
العمومات والص عن السهو في النافلة قال ليس عليك شيء او سهو على
اختلاف النسخ وللخبر لا سهو في نافلة ولا فرق في ذلك بين الركعة الواحدة
كمفردة الوتر والركعتين كمعظم النفل والثلث كالوتر على القول بانها
ثلث ركعات يجوز فيها الوصل والاربع كما في صلوة الاعرابي وصلوة
جعفر ع والعيد بغير خطبة كما حكى القول بهما وروى الشيخ في المصباح

في صلوة ليلة الجمعة صلوة اربع ركعات لو تفرق بينها واحدى عشر ركعة بتسليمة
واحدة والظ ان النوافل كلها ركعتان الا الوتر وصلوة الاعرابي وفاقا للمش
المجمع عليه كما في ئر ووقوفا على المعهود منها في الشرع مع الامر بالفصل بالتسليم
في الكل والنهي عن الوصل بينها في النص ويتخير الشاك في النافلة بين البناء
على الاقل والاكثر بالاجماع وظ الصحيح وغيره والافضل الاول عملا باليقين
والاشق للمرسل اذا سهى في النافلة بنى على الاقل ويتعين الاقل حيث لا يصح
الاكثر كما اذا شك في الموضعين والزائد او الزائد والناقص وان قلنا بجواز
النافلة فان المقطع غير البناء وينزل اطلاق التخيير في كلام الاصحاب
على ما اذا صح العمل بكل من الاكثر والاقل دون غيره فلو شك في الوتر بنى على
الركعة ولم تبطل بالاجماع وفي المعتبرة اعادتها بالشك وهي محمولة على
الاستحباب لتعارض او على اعادتها بالشك بين الاثنين والثلث في الثلث
المفصولة فان شك في وقوع المفردة فتعاد كما يعاد غيرها بالشك في
الوقوع والمراد بالنافلة ما قابل الفريضة فتدخل في صلوة العيد مع
اختلال شرائط الوجوب كما صرح به الشهيد الثاني في الروض وغيره بكونها
نافلة في هذه الحال ودل على ذلك كلام المحقق وعة وغيرهما حيث
ضبطوا الضابط بالشك بما اذا كانت فرضا وكذا المعادة ندبا بادراك
الجماعة او احتمال الخلل او وجود الخلاف وغيرهما من الاسباب المخصوصة
المقتضية لاستحباب الاعادة في مواردها المنصوصة يومية كانت او غيرها
كالكسوف المعادة قبل الانجلاء وكذلك الصلوة المتبرع بها عن الاموات
والواقعة بالمعاطاة من غير لزوم لعموم النص والفتوى فانها في جميع

ذلك

ذلك نافلة وليست بفريضة وان لم نشترط صدق الشفق بقاء المبدأ لاختلاف
الموضوع في الصلوتين فان المعادة غير الاولى والواقعة نفلا غير الواقعة فرضا
مع طريان الوصف المضاد المانع من الصدق على تقدير الاعادة ويحتمل في كسوف
ثبوت حكم الفريضة لتعليقه في جملة من النصوص على الاسم المتناول لدخولها كالمغرب
والغداة بخلاف غيرها فان الحكم فيه باعتبار الدخول في الثنائية والمراد
الفريضة فلا تعم النافلة وفيه بعد تسليم التسمية حقيقة ان الاطلاق ينصرف الى
الفريضة كما هو المعهود فلا يعارض عموم النافلة ولو ثبت التعارض فالترجيح
طلاق النفل للاصل والعموم وظ الاصحاب ولثبوت حكم النافلة لما يستحب من
سائر الصلوات كالعيد والكسوف والطواف وحكم الفريضة للنافلة الملتزم بالنذر
وغيره فالظ ان المدار بالشك على حكم المشكوك فيه من وجوب او ندب واخرجوا
اليومية وحدها من ذلك بعيد عن انظار الفقهاء مصباح كل شك تعلق بغير
الرباعية وصلوة الاحتياط من الفرائض او بالرباعية قبل اتمام الركعتين فهو مبطل
بالاجماع والنصوص وما ورد بخلافه من الصحة والبناء على الاكثر او الاقل مطرح
او مؤول فيبطل بالشك الفريضة الثنائية بانواعها كصلوة الفجر والسفر والخوف
والجمعة والعيدين والطواف والايات والثلاثية وان تعلق الشك فيها بالاكثر ولو في
الثلث اذا شك بين الواحدة والثنتين او الثنتين قبل اكمالها وما زاد عليهما من
الاعداد وكذا كل صلوة لزمت بنذر او عهد او يمين او فوات او تحمل عن الغير او
موته كفائتة الاب او بتوقف الواجب عليه كما في الفائتة المشتبهة الا الرباعية بعد
اكمال الركعتين وان كانت نافلة بالاصل كصلوة الاعرابي كما استظهر بالروض و
يظهر من اطلاق كلام غيره ولو شك المسافر في مواضع التخيير بعد اكمال الركعتين

احتمل البطلان في الصحة كذلك والصحة اذا كان الشك مسبوقا بقصد الاتمام و
الاقرب الصحة مط فيتعين عليه التمام بعد عروض الشك للمنع من ابطال العمل وامتناع
التخيير بين الصحيح والفاسد فيتم الصلوة ويعمل بحسبها عمل الشك بحكم هذا الفرع
واختلفوا فيما يتحقق به الاكمال على اقوال قال الشهيد في ذكرى ظ الاصحاب ان كل
موضع تعلق فيه الشك بالاثنين يشترط فيه اكمال السجدتين فتبطل به ونص على
على سلامة الاولتين وربما اكتفى بعضهم بالركوع لصدق مسمى الركعة والاول اقوى
نعم لو كان ساجدا ولما يرفع راسه وتعلق الشك لم استبعد صحته لحصول مسمى
الركعة ومقتضاه الميل الى القول بتحقق الركعة بمجرد وضع الجبهة في السجدة الثانية
سواء اكمل الذكر الواجب ام لا ووافقه عليه صاحب المجمع وك والمناهج وحكاه
عن بعض الاصحاب من تحققها بالركوع هو قول السيد ابن طاوس في البشرى و
المحقق في الفتاوى البغدادية وقال المحقق الكركي في تعليقاته عن قول المحقق
ومن شك بين الثنتين والثلث بنى على الثلث انما يبنى على الثلث ويأتي بالاحتياط
اذا كان شكه بعد اكمال السجدتين ويتحقق الاكمال بالفراغ من الذكر في الثانية و
كذا في كل موضع تعلق فيه الشك بالاولتين قال وهل يعتبر رفع الراس منها فيه
وجهان وعدم اعتباره اقوى واختار ذلك الشهيد الثاني في كتبه فاستظهره
في صد وض وقطع به في لك وضة وعزاه في الاول الى الشهيد في ذكرى وليس فيها
ما يدل صريحا على اعتبار الذكر بل ظ الاطلاق الاكتفاء بالوضع ان نجعل نفي
الاستبعاد قولا وقد تحصل من ذلك ان الوجوه بل الاقوال فيما يتحقق به الاكمال اربعة
الاول الاكتفاء بالركوع لان الركعة واحدة الركوع كما ان السجدة واحدة
السجود ولحصول معظم الاجزاء بالركوع فيجتزئ به تنزيلا للاكثر منزلة

بجميع

بجميع ولما ورد في صلوة الايات انها عشرة ركعات تعينت في كل ركعتين منها وضعف هذه
الوجوه ظ واقوى ما علل به هو التخلص عن الاشكال الوارد على حكم المش بصحة الصلوة
اذا شك بين الاربع والخمس بعد الركوع قبل اكمال السجود فان النصوص انما تشمل هذه
الصورة ان قيل بتحقق الركعة بالركوع والا فهي خارجة عنها لعدم اتمام الركعة
فلا يصدق معه الشك بين الاربع والخمس على الحقيقة وهذا انما يلزم لو انحصر
وجه الصحة في تلك النصوص وهو ممنوع لامكان اثباتها بدليل اخر كما سيأتي
الثاني الاكتفاء بوضع الجبهة في السجدة الثانية وان لم يشتغل في الذكر لكمال الركعة
بمسمى هذه السجدة وفيه ان الذكر واجبا فيها فلا تكمل الا بفعله وعدم بطلان الصلوة
بالاخلال به سهوا لا يقتضي حصول الاكمال بدونه ولا يحصل بمسمى السجدة
الاولى لعدم بطلان الصلوة بنسيان السجدة الواحدة كما هو المش الثالث حصول الاكمال
باكمال الذكر الواجب في السجدة الثانية وان لم يرفع راسه منها لان الرفع
ليس جزءا من السجود ولا داخلا فيه وانما هو واجب مستقل او مقدمة لواجب اخر
كالتشهد والقراءة كذا قرره الشهيد الثاني في ض وصد وفيه ان الرفع عندهم
معدود من واجبات الركوع والسجدة الاولى فجاز ان يكون من واجبات الركوع
والسجدة الاولى والثانية لان تعلقه بها كتعلقه بهما من غير فرق وخروجه عن
السجود لا ينافي توقف اكماله عليه فانه فعل واحد مستمر لا ينتهي الا به مع ان
الصحة منوطة باكمال الركعتين ومن الجائز دخول الرفع في الركعة وان خرج
عن السجود ولم يتوقف اكماله عليه الرابع تحقق الاكمال بالرفع من الثانية
وهو ظ المش لا يستفاد من ذكرى وك وغيرهما ويظهر من تتبع عرف المتشرعة
فان المفهوم من الركعة في اطلاقاتهم مجموع الافعال الى الرفع ولذا لو دعا
او اطال الذكر في السجدة الثانية من اي ركعة صدق عرفا انه دعا

في تلك الركعة اواطال الذكر فيها ولو نذر احدهما امتثل بفعله مالم يرفع من
السجدة الاخيرة وفيه ما مرّ في كر وغيره واحد ممن تاخر عنه في مسئلة ادراك
الوقت بادراك الركعة بان الركعة انما تتحقق برفع الراس من السجدة الثانية
والركعة معنى واحد لا يختلف باختلاف المواضع واختار هذا القول جماعة من المتاخرين
وهو المختار لان الاصل بقاء الركعة حتى يثبت الانتقال منها والخروج عنها ولم
يثبت الا بالرفع فيكون الشك قبله مبطلا ولان حكم الشك قبل الذكر هو الا
بطال فكذا بعده قبل الرفع استصحابا للحكم الثابت مع عدم العلم بالمزيل
ولانه يعارضهما اصل صحة الصلوة فانهما واردان عليه ومخصصان له ولان
الركعة من الحقائق الشرعية فيرجع في تعيينها الى عرف المتشرعة والمتبادر
منها في عرفهم كما عرفت هو مجموع الافعال الى الرفع فتكون كذلك شرعا وعموم
الامر باعادة الصلوة بالشك بين الثنتين والثلث والثنتين والاربع
كما في الصحيحين بل مطلق الشك المتعلق بالثنتين كما يستفاد من حصر الصحة
في احدهما في الشك بين الثلث والاربع خرج عنه ما كان الشك بعد الرفع
فيبقى غيره وايضا فاجزاء الصلوة مختلفة باعتبار الانتهاء والكمال فالاقوال
منها كالقراءة والذكر والدعاء تنتهي بنفسها ولا يتوقف كمالها على
الدخول في غيرها بخلاف الافعال فان الكمال فيها لا يحصل الا بالانتقال الى
فعل اخر فالقائم قائم مالم يركع والراكع راكع مالم يرفع وكذا الساجد فان
السجود فعل واحد ممتد لا يتحقق الفراغ منه الا بالرفع والعقد الذي اشتمل
منه على الذكر الواجب هو المتصل بالرفع جزء من السجود منه بالرفع غاية حد
الامر عدم اتصافه بالوجوب بناء على جواز اختلاف اجزاء الفعل الواحد

المتصل

المتصل باختلاف ما يقع فيه كالقيام فانه انما يقتضي جواز تركه لا عدم توقفه على
الرفع على تقدير وجوده كما هو المفروض وتميز الرفع عن سائر الافعال بعدم
توقف الكمال على الدخول في غيره لكونه من الافعال المنقضية للغير الباقية فلا
يلزم من توقف كمال السجود عليه توقفه على شيء اخر وهو ظ واستدل
المتاخرون بما رواه الشيخ والكليني في الصحيح او الحسن عن زرارة عن احدهما
ع قال قلت له رجل لا يدري اثنتين صلى ام ثلثا قال ان دخله الشك بعد
دخوله في الثالثة مضى في الثالثة ثم صلى الاخرى ولا شيء عليه فان قضية
المفهوم توقف الصحة على الدخول في الثالثة المترددة بين بينهما وبين الرابعة
فتبطل الصلوة بالشك الواقع قبله ومنه الشك الواقع قبل رفع الراس من
سجود الركعة المترددة بينها وبين الثانية كما هو المط وفيه نظر فان
الدخول في الثالثة ليس الا بالخروج من الثانية والقائل بعدم توقفه على
الرفع يجعل الخروج منها وان لم يرفع فان بنى الاستدلال على التوقف لزم
الدور والا لم يثبت الابطال لكان الاحتمال المانع من الاستدلال مصباح
من شك في الرباعية بعد اكمال الركعتين ولم يتجاوز شكه الاربع صحت
صلوته وبنى على الاكثر في جميع الصور وهي الشك بين الثنتين والثلث
والاربع والثنتين والاربع والثنتين والثلث والاربع فيبني في الاولى
على الثلث وفيما عداها على الاربع ذهب الى ذلك معظم الاصحاب ونقلوا
عليه الاجماع وعن الصدوق في مجالسه البناء على الاكثر من دين الامامية
في الصورة الاولى والثانية وحكى الشيخ في ف الاجماع عليه في الثالثة و
الرابعة ونقل السيد في الانتصار فيما عدا الثالثة وفي الغنية الاجماع على ما في
الانتصار وعلى مط الشك في الاخيرتين اجمالا وفصل الصور الاربع ونسب

البناء على الاكثر في جميعها الى الاصحاب وقال ان ذلك هو الذي يسطره مصنفو اصحابنا
ولا يسطرون غيره وظاهره الاجماع في الجميع والاجماع على الاكثر يستلزم الاجماع على
الصحة وعدم وجوب الاعادة وفي ية والقول بالاعادة متروك هنا اجماعا وفي
كرى وهي وهو يعطي اجماعا وخالف الصدوق في تع فحكم بالاعادة في الصورة الثالثة
ورواها فيما عدا الثانية مقتصرا على الرواية وفي يه خير بين الاكثر والاقل في الكل
كما فهمه الفاضلان واكثر من تاخر عنهما من كلامه وفيه كلام لا يسعه المقام وقوى
القول به جماعة من المتاخرين وعزاه السيوري في التنقيح الى ابن الجنيد وفي كر
تخييره بينهما في الثالثة والرابعة وقال القمي ان ذهب وهمك الى الثالثة فاضف اليها
رابعة فاذا سلمت صليت ركعة بالحمد وحدها وان ذهب وهمك الى الاقل فابن
عليه وتشهد في كل ركعة ثم اسجد للسهو فان اعتدل وهمك فانت بالخيار
ان شئت بنيت على الاقل وتشهدت في كل ركعة وان شئت بنيت على الاكثر
وعملت ما وصفناه وقال السيد في الناصرية بعد حكاية قول جده الناصر
من شك في الاوليين استانف الصلوة ومن شك في الاخيرتين بنى على
اليقين هذا مذهبنا والصحيح عندنا وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ولا
يفرقون بين الشك في الاوليين والاخيرتين وما كان يعرفنا ان احدا من علماء
الامامية يوافقنا على هذه المسئلة والدليل على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتكرر
وظاهره تعيين البناء على الاقل في هذه المسئلة والاجماع عليه مع انه قد حكم
في الجمل بالبناء على الاكثر وجعله في الانتصار مما انفردت به الامامية واجمعت
عليه وحكى البناء على اليقين فيه عن المخالفين وفرّعه بالنقصان وقد اول
كلامه بالبناء على الاقل بعد الفراغ ليأتي بالاحتياط كما في السرائر او حمل اليقين
فيه على ما يحصل به يقين البراءة على تقديري الاتمام والنقيصة كما يستفاد

والاطلاق

والاطلاق عليه من بعض الروايات ومن كلام الاصحاب في تاويل اخبار البناء على اليقين
وبين حمل الاول على الاكثر بالاحتياط وردا على العامة وكلاهما بعيد بل غير سديد
فان كلامه صريح في ان الخلاف بيننا وبين من خالفنا بينهم في الاوليين دون الاخيرتين
ولا ريب ان مذهبهم في الاخيرتين هو البناء على اليقين بمعنى الاقل من اول الامر
لا بعد الفراغ الا ان يراد الاتفاق على مجرد العبارة وان اختلف المعنى المراد
التكليف فيه ظ ومثله جعل الاشارة في قوله هذا مذهبنا الى الفرق بين الاوليين
والاخيرتين في الاستيناف والبناء وان لم يتحد المبنى ومن الاصحاب من نسب السيد
هنا القول بالتخيير وكانه نزّل كلامه عليه لبعد القول هنا بتعيين الاقل خصوصا
مع دعوى الاجماع عليه بخلاف التخيير فانه معهود من القدماء غير مستبعد من اصحاب
الحديث فانهم رووا اخبار الاقل والاكثر على وجه لا يمنع من ظن المصير الى التخيير ولو
حمل بعضهم مع ذلك كلامه في الانتصار على ثبوت البناء على الاكثر من دون تعيين زال
الاختلاف بين الحكمين وارتفع التعارض بين الاجماعين والاولى اجراؤهما على ظ
كما في المخ وكرى وغيرهما ولا استبعاد فيه فقد اتفق له ولغيره مثله كما هو معلوم
لمن تتبع وكيف كان فالمذهب تعيين البناء على الاكثر في الجميع والمستند فيه مضافا
الى الاجماع النصوص الدالة عليه بالعموم والخصوص اما العموم فقول الكاظم ع في موثقة
عمار المروية في يه اجمع لك السهو كله في كلمتين متى ما شككت فخذ بالاكثر فاذا
سلمت فاتم ما ظننت انك نقصت وفي موثقة اخرى له رواها الشيخ في كتاب
الاخبار كلما دخل عليك الشك في صلوتك فاعمل على الاكثر فاذا انصرفت
فاتم ما ظننت انك نقصت وفي رواية له ثالثة اوردها الشيخ في زيادات باب
ليست موثقة كما ظن الا اعلمك شيئا اذا فعلته ثم ذكرت انك اتممت او
نقصت لم يكن عليك شيء قلت بلى قال اذا سهوت فابن على الاكثر فاذا
فرغت وسلمت فقم فصل ما ظننت انك نقصت فان كنت قد اتممت لم يكن عليك

في هذا شيء واذ ذكرت انك نقصت كان ما صليت تمام ما نقصت فهذه الاخبار دالة
بالعموم الواضح على الصحة والبناء على الاكثر في كل شك خرج الشك المتعلق بغير
الرباعية والمتعلق بها قبل اكمال الركعتين وبعده اذا كان الاكثر مبطلا لتجاوزه
عن الاربع فبقي ما عدا ذلك ومنه هذه الصورة التي هي كثيرة الشكوك وقوعا ووردا نا
وبهذا الاعتبار كان الباقي من الافراد اكثر من الخارج فحسن بذلك العموم وان كان
الخارج اكثر باعتبار الانواع واما الخصوص فللصحاح الصريحة الدالة على الصحة
في الجميع والبناء على الاكثر في الاكثر وهو ما عدا الاولى كصحيحة زرارة وصحاح
الحلبي والمفضل بن عبد الملك وعبد الرحمن بن الحجاج وغيرهم واما الاولى فلم يرد
بالبناء على الاكثر فيها نص صريح في الكتب لكن حكى الشهيد في الذكرى وعن
الجامع عن الشيخ الجليل الحسن بن ابي عقيل تواتر الاخبار بذلك وناهيك بمثله
ناقلا لمثله ومثل ذلك لا يقصر عن خبر صحيح صحيح قال وكان هذه الاخبار
في كتب لم تصل الى المتاخرين وفي الكافي ان سهى فلم يدر ثنتين صلى ام ثلثا فعليه
ان يبني على الثلث ثم ياتي بركعتين من جلوس وان شاء ان يصلي ركعة من قيام
جاز له ذلك فبكل واحد من الامرين جاءت الرواية وروى الحميري في قرب
الاسناد عن محمد بن خالد الطيالسي عن العلاء بن رزين قال قلت لابي عبد الله عليه السلام
رجل صلى ركعتين وشك في الثالثة قال يبني على اليقين فاذا فرغ تشهد و
قام قائما فصلى ركعة بفاتحة الكتاب وفي بعض النسخ يبني على الثلث وهو المراد
باليقين في الاولى بحمله على الاحوط او على ما يحصل به اليقين بضم الاحتياط
دون الاقل اذ لا احتياط مع البناء عليه فلا وجه للركعة وما قيل ان الوجه
ضمها الى الركعة الزائدة في الفريضة على ظن الاكمال لتمام لان الثنائية فلا تكون
ركعة الا في الوتر وفيه مع معهودية هذا الضم وهي الركعة نافلة

في كل

في كل ما شرعت فيه من مسائل الشك اذ استغنى عنها وبقاء هذا المحذور على
تقدير النقصان او امتناع الضم فيكون الركعة نافلة على ان المستفاد من الحديث
الاقتصار فيها على الفاتحة ولو تمحضت للنفل جازت السورة قطعا فانها مستحبة في
كل نافلة فالحديث واضح الدلالة على الاخذ بالاكثر وسنده عال قريب ولا
يقدح فيه الطيالسي فانه لا يخرج من مدح مع انجباره بالشهرة على تقدير جهالته
وبما ذكرنا مع اخبار عمار المتقدمة والاجماعات المطابقة على هذه كصحة عدم الخلاف
والشهرة العظيمة المنقولة والمعلوم ظهر ان البناء على الاكثر في هذا الشك
كغيره هو المتعين وروى الكليني عن حماد عن حريز عن محمد بن مسلم قال انما السهو
ما بين الثلث والاربع وفي الاثنين والاربع بتلك المنزلة ومن سهى فلم يدر
ثلثا صلى ام اربعا واعتدل شكه قال يقوم فيتم ثم يجلس فيتشهد ويسلم ويصلي
ركعتين واربع سجدات وهو جالس الحديث وهو صحيح واو تعليق في الطريق الى
حماد او بنائه على السند المعروف المتقدم في الباب وهو القميان والنيسابوريان
عن حماد بن عيسى والظ ان محمد بن مسلم قد روى ذلك عن احد الامامين ع وان
وقع بصورة القطع او الاضمار مع ان قول مثله في ذلك بمنزلة الرواية وظ قوله ع
فلم يدر ثلثا صلى ام اربعا هو اليقين باكمال الثلث والشك في الرابعة لكن
الجمع بين الاتيان بالركعة والاحتياط بعد الصلوة لا ينطبق على ذلك سواء
كان الحكم فيه البناء على الاقل او الاكثر لسقوط الاحتياط على الاول والاكمال
بالركعة على الثاني فالوجه حمله على الشك في الثالثة والرابعة بعد حصوله
في الركعة المترددة بينهما فانه متى اكمل الركعتين برفع الراس من السجدة
الثانية فقد دخل في هذه الركعة وان لم يقم وكان شاكا في انه في الثالثة
او الرابعة وهو في الحقيقة شك بين الثنتين والثلث وهو عليه ينطبق الجمع و

ويستقيم ذلك مع ما ذكرنا من البناء على الاكثر وهو الثلث فيتم الرابعة ويحتاط بالركعتين
من جلوس بعد الصلوة لاحتمال نقصان الركعة وهذا اولى من حمل الواو في قوله ع ويصلي
على معنى او يصلي او تبديله بالواو من الناسخ كما قيل ليكون تخييرا بين الاقل
والاكثر فانه مع بعده خلاف النصوص الناطقة بالبناء على الاكثر في الشك بين
الثلث والاربع وما ذكرنا مفصلا مع اخبار عمار الشاملة للشك بين الثنتين
والثلث والاجماعات المطابقة عليه وعدم الخلاف والشهرة العظيمة المنقولة والمعلوم
علم ان الحكم فيه البناء على الاكثر كغيره ولنا في البناء على الاكثر هنا مسلك اخر
به تتضح المسئلة وتزول عنها الاشكال ويظهر انها غنية عن النص الصريح وبيان
ذلك ان مصير هذا الشك الى الشك بين الثلث والاربع فان الشاك بين
الثنتين والثلث لا بد له من ركعة مترددة بين الثالثة والرابعة وبعد الاتيان
بها يكون شاكا بين الثلث والاربع قطعا فيجب عليه البناء على الاربع للنصوص
الواردة فيه فانها متناولة للشك الواقع ابتداء والحاصل بعد شك اخر لصدق
الاسم عليها على الحقيقة والبناء على الاربع بعد الركعة يستلزم البناء على الثلث
قبلها والا لتناقض الحكمان اذ لو وجب البناء على الثنتين او جاز لجاز الاكتفاء
بركعة اخرى موصولة وسقط الاحتياط ووجوب البناء على الاربع ينفي ذلك و
يبطله هذا لو اريد بالشك بين الثلث والاربع خصوص الشك الواقع بعد
اكمال الركعة الثالثة كما يقتضيه ظ اللفظ اما اذا اريد به الاعم كما نص عليه
الاصحاب ودلت عليه النصوص الفارقة بين هذا الشك وغيره فالشك بين
الثنتين والثلث حيث تصح معه الصلوة داخل فيه من اول الامر فيثبت له حكمه
ابتداء وهو ظ ومنه يظهر السر فيما حكاه الشهيد عن معظم الاصحاب انهم اجروا
هذا الشك مجرى الشك بين الثلث والاربع وكذا في استدلال الفاضلين و
بنائهما الحكم فيه على ذلك ففي المنتهى لو شك بين الاثنتين والثلث بنى على الثلث

وسلم

وسلم واتى بركعتين من جلوس وعلل ذلك من الشك بين الثلث والاربع وفي
المخ انه مساو للشك بين الثلث والاربع والحكم الذي قلناه يعني البناء على
الاكثر ثابت فيه فكذا هنا وفي يع ما يشير الى هذا فانه من جوز الاحتياط
بركعة من قيام على الرواية والظ انه اراد بها رواية جميل الواردة في الثلث والاربع
كما صرح به الشارحان في التنقيح و بل الظ ان ما يحكم عن السرائر من ورود
الرواية بالركعة والركعتين اشارة الى ما ورد في الثلث والاربع ولا يبعد مثله
فيما نقل عن ابن ابي عقيل من تواتر الاخبار بالبناء على الاكثر فان اخبار الثلث
والاربع مع روايات عمار وغيرها تقرب صدق هذه الدعوى ويرتفع بها
استبعاد التواتر ويمكن تخريج هذا الشك ايضا من الشك بين الثنتين و
الثلث والاربع فان حكمه البناء على الاربع والاحتياط بعد الفراغ مع اشتماله
على هذا الشك ولو جاز فيها البناء على الاقل لجاز الاتمام بركعتين موصولتين
ولم يجب الاحتياط والتالي باطل فكذا المقدم وبناء الملازمة على عدم الفرق في
الشك بين اجتماعه مع غيره وانفراده عنه كما هو الظ وحينئذ وجوب الاخذ
بالاكثر فيه وفي باقي الصور ان ذلك هو الاحوط لعدم الاعتداد بالقول
بالاعادة وتعيين الاقل فينحصر في التخيير وتعيين الاكثر والبناء عليه متخير
على القولين فيتعين في العمل ولان الاقل معرض للبطلان باحتمال الزيادة بخلاف
الاكثر فان احتمال النقصان فيه منجبر بالاحتياط المتمم للصلوة كما وقع التنبيه
عليه في اخبار عمار وغيرها واما التسليم في غير محله فليس ذلك بمثابة زيادة
الركعة قال السيد في الانتصار والاشفاق من الزيادة في الصلوة او يجري
مجرى التسليم في غير موضعه لان العلم بالزيادة مبطل لها على كل حال ونحوه
قال الفاضلان في المختلف والمنتهى واحتجوا ايضا على تعيين البناء على الاكثر ردا

على امام القائلين بالاقل وهذا الوجه انما يصلح ان يكون عذرا منصوصا او
تعليلا للنص لو ورد فاما الاستناد اليه في اثبات الحكم فلا لان ضم الاحتياط
المفصول بالتسليم والتكبير لا يكون الا بالتوقيف ولهذه المسئلة روايات اخر جميعها
منها مخالف الاولى رواية الاعادة في غير الشك والاربع روى الشيخ في
الصحيح عن الفضل عن عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله ع قال سألته عن رجل
لم يدر ركعتين صلى ام ثلثا قال لا يعيد الصلوة فقيل قال انما ذلك في الثلث و
الاربع وروى الصدوق في معاني الاخبار عن عبيد الله بن الفضل الهاشمي قال
كنت عند ابي عبد الله ع فدخل عليه رجل فسأله عن رجل لم يدر واحدة صلى
او اثنتين فقال يعيد فقال فاين ما روي ان الفقيه لا يعيد الصلوة قال انما
ذلك في الثلث والاربع وفي خ عن الرضا ع قال سئل عمن لا يدري اثنتين صلى
ام ثلثا قال يعيد قال فاين ما روي عن رسول الله ص ان الفقيه لا يعيد الصلوة
قال انما ذلك في الثلث والاربع ونقل الصدوق في هذا الكتاب بحمل الرواية
فانه لم يذكر غيرها في الثنتين والثلث وقال بعد ايرادها وان لم تدر اثنتين
صليت ام اربعا فاعد الصلوة والظ ان الوجه في تخصيصه الاعادة في هذا
الشك بعد دخوله في عموم ما رواه الشيخ في الح عن محمد وهو ابن مسلم قال
سألته عن الرجل لا يدري ركعتين صلى ام اربعا قال يعيد الصلوة وقد حكى
الاصحاب عن القول بالاعادة في هذين الشكين وعلى هذا القول يلحق الشك
بين الثنتين والثلث والاربع لاشتماله عليها ولذلك لم تحصر في الرواية التي
هي مستند التسبية في الاول على الاعادة في الجميع ولا يعمل على هذه الروايات
فتعارضها بها ويجوز الاعادة وظ الصلوة برجح الشك كما هو الظ منها او

فالذي

لنا النصوص المستفيضة الناطقة على الاعادة مط والاجماعات المنقولة
على بطلانها اصحابنا على وجوب البناء على الاكثر المقتضي لبطلانها امتناعهما ان النافية
والاقلى كما قاله الاكثر حملهما على الشك الواقع قبل اكمال الركعتين لما مر
من ان شرط صحة الصلوة سلامة الاوليين ومعنى الحصر في الثلث والاربع
ان الشك من غير شرط مقصور على هذا الشك واما غيره مما يتعلق بالثنتين
فلا يصح معه الصلوة مط بل في بعض الاحوال وهو ما اذا تعلق الشك بعد
الاكمال ويقويه مرح الصدوق في ح بما يدل على هذا الحمل فانه روى الخبر الذي
روي ان الفقيه لا يعيد الصلوة انما هو في الثلث والاربع لا في الاوليين ثم هذا
اولى من الحمل على الشداة والمغرب كما في يب فانه بعيد غير ملائم للحصر
الا بتكلف شيء الثانية مادل على البناء على الاقل بعزل مط كقول ابي
الحسن ع الاول في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج في السهو في الصلوة فقال
يبني على اليقين ويأخذ بالجزم ويحتاط بالصلوة كلها وفي موثقة سحق
ابن عمار اذا شككت فابن على اليقين قال قلت هذا اصل قال نعم ومقتضى
الروايتين تعيين البناء على الاقل ولو في الثنائية والمغرب والرباعية قبل اكمال
الركعتين وهو مع مخالفته للنصوص المتواترة الدالة على البطلان في
الرباعية والرباعية قبل اكمال الاوليين والبناء على الاكثر بعد الاكمال
مخالف لاجماع علمائنا كافة فان القائل بتعيين البناء على الاقل لا يقول
بالعموم والقائل به لا يقول بالتعيين مع ما في ثبوت القول من النظر
ويقويه على بن يقطين عن ابي الحسن ع في الرجل لا يدري كم صلى واحدة
ام اثنتين او ثلثا قال يبني على الجزم ويسجد سجدتي السهو و
يتشهد خفيفا وروى سهل بن اليسع عن ابي الحسن ع عن الرجل
لا يدري اثلثا صلى ام اثنتين قال يبني على النقصان ويأخذ بالجزم

الثاني

ويتشهد بعد انصرافه تشهدا خفيفا كذلك في اول الصلوة واخرها وفي الفقيه عن
سهل عن الرضا ع فيما اذا التبس عليه الاعداد كلها انه يبني على يقينه ويسجد
سجدتي السهو بعد التسليم ويتشهد تشهدا خفيفا وفي عدة اخبار فيمن لا
يدري ركعة صلى ام ركعتين انه يبني على الركعة او يتم بركعة والقول في هذه
الاخبار كلها واحد وهو انها روايات شاذة مخالفة للفتوى والعمل معارضة
للاقوى بما هو اكثر واظهر فتعين تركها او تأويلها وقد حملها الاصحاب على النافلة
او ظن القلة او بلوغ السهو حد الكثرة ويمكن حمل الروايات على الشك في الرباعية
بعد اكمال الركعتين اذا تعذر البناء على الاكثر او على ارادة البناء على الاقل بعد
التسليم لتدارك له الاحتياط او حمل اليقين والجزم فيها على الاكثر لكونه الاحوط
كما يستفاد من الاخبار وكلام الاصحاب والاصوب الاسد حملها على التقية فقد نقلها
للمشهور بين المخالفين من البناء على الاقل في ذلك كله ويؤيده ورود اكثرها
عن الكاظم ع فان التقية كانت شديدة في زمانه ع وهو محمل مطرد في جميع
هذه الاخبار متعين بما استفاض من العرض على مذاهب القوم عن الائمة الا
طهار الثالثة ما دل على الاقل تعيينا او تخيير الشك بين الثنتين والثلث
وهي عدة اخبار الاول عبارة كفقه الرضوي وهما عبر القمي في كلام المتقدم
وهي مستندة في الحكم بالتخيير وغيره مما دل عليه الكلام المذكور وقد ذكر ع
بعد ذلك سائر الصور وحكم في جميعها بالبناء على الاكثر ومقتضاه التفصيل
بالتخيير بين الاقل والاكثر في الشك بين الثنتين والثلث وتعيين البناء
على الاكثر فيما عدا ذلك الثاني رواية دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد ع
قال وان شك فلم يدر اثنتين صلى ام ثلثا بنى على اليقين فيما ذهب
اليه وهم وان شك ولم يدر ثلثا صلى ام اربعا فانه يصلي ركعتين جالسا
بعد ان يسلم وان شك فلم يدر اثنتين صلى ام اربعا سلم وصلى ركعتين

يقرأ

يقرأ فيهما بفاتحة الكتاب وظاهرها تعيين البناء على الاقل في الاول والاكثر
في الاخيرين ولا قائل به وقد يحمل قوله ع بنى على اليقين على التخيير وهو قول في
الثلث صحيحة زرارة عن احدهما ع قال قلت له رجل لا يدري واحدة صلى ام
اثنتين قال يعيد قال قلت رجل لم يدر اثنتين صلى ام ثلثا فقال ان دخله
الشك بعد دخوله في الثالثة مضى في الثالثة ثم صلى الاخرى ولا شيء عليه ويسلم
قلت فانه لم يدر في ثنتين هو ام في اربع قال يسلم ويقوم فيصلي ركعتين
ثم يسلم ولا شيء عليه والرواية نص في البناء على الاكثر في الشك بين الثنتين
والاربع وظاهرها البناء على الاقل في الثنتين والثلث كما فهمه اكثر المتاخرين
فان المتبادر من قوله ع مضى في الثالثة المضي فيها على انها ثالثة ومن قوله ثم صلى
الاخرى الاتيان بالركعة الباقية وهي الرابعة فيكون بناء على الاقل و
يشهد له ذكر التسليم مرة في هذا الشك وفي الاخر مرتين ومقتضى
الرواية على هذا المعنى الفرق بين الشكين بتعيين الاقل في احدهما والا
كثر في الاخر ولم يجد به قائلا فهي كالتي قبلها متروكة الظ ويمكن حمل الامر
فيها على التخيير في خصوص الثنتين والثلث فيوافق قول القمي او فيه وفي غيره
فيوافق بالتخيير مط وحمل اليقين في الاولى على الاحوط والاخرى في الاخرى
على صلوة الاحتياط ليوافقا المشهور وهو ما فهمه الشيخ وجماعة من الصحيحة و
يعطيه تسميتها صلوة وعطفها بثم المشعر بانفكاكها عن السابقة وفي
هذا اولى لخروج الروايتين به عن الشذوذ وانطباقهما على المشهور والادلة
المتقدمة الدالة عليه ولان التخيير لو عم الجميع لكان المناسب الامر بالاقل او
الاكثر في اصل او التصريح بالتخيير كذلك فاما الامر باحدهما في البعض
وبالاخر في بعض اخر في مقام واحد مع اتحاد الحكم واطراد التخيير

فغير جار على النظم اللائق بل هو خارج عن قانون البلاغة ولا داعي
اليه الا ان يدعى انه استحباب احتياطا كل في محله ولم نظفر القول به من اصحاب
الخبار بل ظاهرهم استحباب البناء على الاكثر في الكل والصدوق وهو الاصل
هنا القول به من اصحاب الخبار وتصادم في بيان ان البناء على الاكثر هو الاصل
في الشك ومقتضا ان الاخذ بالاقل مخصص للسهولة والتخفيف وان
الراجح هو الاول وبالجملة فظاهر الروايتين متروك وتاويلهما بما لو خفي الشكان
لم يكن اولى فلا اقل من المساواة المانعة من الاستدلال بهما على خلاف الراجح
صحيحة اخرى لزرارة عن احدهما ع قال قلت له من لم يدر في اربع هو ام
في ثنتين وقد احرز في ثنتين قال يركع ركعتين واربع سجدات وهو
قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شيء عليه واذا لم يدر في ثلث هو او في اربع
وقد احرز الثلث قام فاضاف اليها اخرى ولا شيء عليه ولا ينقض الشك
لا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالآخر ولكن ينقض الشك باليقين و
يتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات واستظهر اصحاب
الخبار من هذه الرواية البناء على الاقل بوصل الركعة والركعتين لا فصلهما كما
يشعر به ترك التسليم والتكبير وتعطيه قوله ع قام فاضاف اليها اخرى و
قوله ع ويتم على اليقين يبني عليه فان الاقل هو المتيقن دون الاكثر وجواز
البناء على الاقل في هذين الشكين يستلزم الجواز في غيرهما لعدم
القول بالفصل بهذا الوجه ولقضاء التعليل في آخر الحديث بالعموم
وعلى هذا فالمعنى في قوله ع ولا تنقض اليقين بالشك انه لا ينقض
اليقين بعدم الحادث باحتمال وجوده وفي قوله ولا يدخل
الشك في اليقين انه لا يدخله في المتيقن ان يبني على وجوده بل مقتضيه

البناء

البناء على الاكثر وفي قوله ولكنه ينقض الشك باليقين انه ينقض الشك في وجود الركعة
او الركعتين باليقين فياتي بهما حتى يتيقن اكمال الصلوة ويضعف ما قالوه ان
مقتضى ذلك تعيين البناء على الاقل او التخيير بينه وبين الاكثر والحمل على الجنا
جمعا بين الاخبار مع ما فيه كما عرفت يمنع منه هنا التاكيدات البليغة الواقعة
في قوله ع لا ينقض اليقين بالشك الى آخر الحديث فانها تابى الحمل على الخبار حضوصا
مع رجحان البناء على الاكثر كما مر على ان قوله ع في الشك بين الثنتين والاربع
يركع ركعتين واربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد يشهد بالكثر قوله
بارادة الاحتياط المفصول عن الصلوة وقد تقدم عن زرارة في صحيحة المتقدم ما هو
صريح في ذلك وهو يؤكد ارادته هنا ولا ينافي قوله ع في الشك بين الثلث و
الاربع قام فاضاف اليه اخرى فانه ليس نصا في الوصل وكذا سائر اجزاء الحديث
فان المستفاد منها وجوب الاتيان بما شك فيه من دون تعيين للوصل والفصل و
اما قوله ع ويتم على اليقين فيبني عليه فيحتمل الاتمام على اليقين بما يحصل به البراءة
من غير زيادة ولا نقيصة والبناء على ذلك كما تقدم مثله ويلوح من هذه
العبارات والتعليلات الملائمة لمذاهب العامة ورود مورد التقية التي هي السبب
في اختلاف هذه الاخبار مصباح اجمع الاصحاب على ان الشك اذا تعلق بركعات
الفريضة الثنائية او الثلاثية ابطل الصلوة وكذا لو وقع في الرباعية قبل اكمال
الركعتين الاوليين واختلفوا فيما يحصل به الاكمال على اقوال تعرف مما يتلى
عليك من المقال قال الشهيد في ذكرى ظاهر الاصحاب ان كل موضع تعلق فيه
الشك بالاثنتين يشترط فيه اكمال السجدتين فيبطل سبعة محافظة على
ما سلف من اعتبار سلامة الاوليين وربما اكتفى بعضهم بالركوع لصدق
مسمى الركعة والاول اقوى نعم لو كان ساجدا ولما يرفع راسه وتعلق
الشك لم استبعد صحته لحصول مسمى الركعة وحكى السيد في ذكرى عن

الشهيد ما تقدم من عدم استبعاد الصحة في الفرض المذكور ونفى عنه البعد
تبعهما الفاضل الخراساني في الكفاية والذخيرة فقال ان مقتضى صحيحة عبيد
ابن زرارة وحسنة زرارة الاعادة في الصورة المذكورة وقال المحقق الكركي
في تعليق الشرائع عند قول المحقق من شك بين الاثنتين والثلث بنى على الثلث
انما يبني على الثلث ويأتي بالاحتياط اذا كان شكه بعد اكمال السجدتين
ويتحقق الاكمال بالفراغ من الذكر في الثانية وكذا في كل موضع تعلق فيه
الشك في الاوليين وهل يعتبر رفع الراس منها في اكمالها فيه وجهان وعدم اعتباره
قوي وقال الشهيد الثاني في ض ويتحقق اكمالها بتمام السجدة الثانية و
ان لم يرفع راسه منها على الظ لان الرفع ليس جزءا من السجود وانما هو واجب
آخر وقطع في ضه بما استظهره في ض فحكم بان اكمال السجدتين يتحقق
باتمام الذكر في السجدة الثانية واحتمل الفاضل المتاخر في شرحه عليها
حصول الاكمال بمجرد وضع الجبهة وان لم يات بالذكر الواجب والطمانينة بقدر
الذكر كما هو ظ ذكرى وك وقوى ذلك لحصول مسمى الركعة بمسمى السجدة الثانية
وخروج ما عدا الوضع عن حقيقة السجود وقد تحصل من ذلك ان الوجوه بل الاقوال
فيما يتحقق به الاكمال اربعة الاول حصوله بالركوع كما حكاه في ذكرى عن
بعضهم واختاره بعض المتاخرين ونقله عن ظ المحقق في المسائل البغدادية
نظرا الى الركعة واحدة الركوع كما ان السجدة واحدة السجود وان بالركوع
يحصل معظم الاجزاء فيجزي به تنزيلا للاكثر منزلة الكل وان
الركوع قد اطلق عليه اسم الركعة في كثير من الاخبار كروايات صلوة الكسوف
ففي الصحيح عن صلوة الكسوف كم هي ركعة فقال عشر ركعات واربع سجدات
ويقنت في كل ركعتين ونحوه غيره من الصحاح لا غيرها وضعف هذا الوجه

ظ

ظ ثم ل وبهذا القول يندفع الاشكال الوارد على المش في مسئلة الشك
بين الاربع والخمس اذا كان بعد الركوع وقبل السجود فانهم حكموا فيها بالصحة
ولا تصح الا بعد تحقق الركعة على الركوع وقد التزم ذلك المحقق في المسائل البغدادية
تخلصا عن هذا الاشكال والامر في ذلك هين وان استصعبه غير
واحد من المحققين الا ان الثاني حصوله بمجرد وضع الجبهة وان لم يكمل
الذكر الواجب والطمانينة بقدره للذكر وهو ظ وك والمناهج عللا
بحصول مسمى الركعة بمسمى السجدة الثانية وان لم يشتغل بالذكر كمال
الركعة بمسمى هذه السجدة وفيه ان الذكر من واجباتها فلا تكمل بدونه و
الاعتبار في الاكمال بالواجب مط وان لم تبطل الصلوة بالاخلال به سهوا
ولا تحصل بمسمى الاولى لعدم بط الصلوة بنسيان السجدة الواحدة كما هو
المش الثالث تحقق الاكمال باكمال الذكر الواجب من السجدة الثانية وان لم يرفع
راسه منها لان الرفع ليس جزءا من السجود ولا له دخل فيه وانما هو واجب
مستقل او مقدمة لواجب آخر كالتشهد كذا قرره الشهيد الثاني في ض و
المقاصد وفيه ان الرفع معدود عندهم من واجبات الركوع والسجود الا انه
يجوز ان يعد من واجبات الثانية لان تعلقه بها كتعلقه بهما من حيث الخروج
عن السجود لا ينافي توقف الكمال عليه فان السجود ينتهي الوية مع ان
الصحة منوطة باكمال الركعتين ومن الجائز دخول الرفع في الركعة وان
لم يتوقف عليه اكمال السجود الرابع توقف الاكمال على الرفع من الثانية وهو ظ
المش كما يستفاد من ذكرى وك وغيرهما ونظيره من مطابقته للعرف المتشرعة
فان المتبادر من الركعة في اطلاقاتهم مجموع الافعال الى الرفع ولذا
لو دعا او اطال الذكر في السجدة الثانية من اي ركعة صدق انه دعا

في تلك الركعة او اطال الذكر فيها ولو نذر احدهما امتثل بفعله مالم يرفع من
السجدة الاخيرة وقد صرح به في الذكرى وغير واحد ممن تاخر عنه في مسئلة ادرك
الوقت بادراك الركعة بان الركعة انما تتحقق برفع الراس من السجدة الثانية و
الركعة معنى واحد لا يختلف باختلاف المسائل وهذا القول لمواضينا خيرة و
الكفاية والبحار وهو المختار لان الاصل بقاء الركعة حتى يثبت الانتقال عنها
والخروج عنها ولا يعلم الا بالرفع فيكون الشك قبله مبطلا ولان حكم الشك
قبل الذكر هو الابطال فكذا بعده قبل الرفع استصحابا للحكم الثابت مع
انتفاء المزيل ولا يعارضهما اصل صحة الصلوة فانهما واردان عليه ومخصصان
له ولعموم الامر باعادة الصلوة بالشك بين الثنتين والثلث والشك بين
الثنتين والاربع كما في الصحيحين بل بعض الشك المتعلق بالثنتين كما يستفاد
من احدهما خرج عن الشك الواقع بعد الرفع بالاجماع والنصوص فيبقى غيره
ويدل عليه ان الركعة من الحقائق الشرعية فيرجع في تعيينها الى عرف الشرعة
والمفهوم منها في عرفهم كما عرفت المجموع الافعال الى الرفع فتكون كذلك
شرعا وان اجزاء الصلوة تختلف باعتبار الانتهاء والاكمال فالاقوال منها
كالقراءة والذكر والدعاء تنتهي بنفسها ولا يتوقف الفراغ منها على الدخول
في غيرها واما الافعال فانما يحصل اكمالها والفراغ منها بالانتقال الى فعل
اخر فان القائم قائم مالم يركع والراكع راكع مالم يرفع وكذا الساجد فان
سجوده مستمر باق لا ينتهي ولا يكمل الا بالرفع سواء في ذلك السجدة الاولى
والثانية وخروج الرفع عن السجود ولا ينافي توقف اكماله عليه كما ان
خروجه عن الركوع لا ينافي ذلك وهو مع خروجه عن الحقيقتين جاز ان يعد

من

(هامش: المراد بالصحيحين صحيح عبيد بن زرارة ... رجل لم يدر ركعتين صلى ام ثلثا قال يعيد قلت أليس يقال لا يعيد الصلوة فقيه فقال انما ذلك في الثلث والاربع وصحيح محمد بن مسلم ... الرجل لا يدري صلى ركعتين او اربعا قال يعيد ... وفي الاول دلالة على اختصاص الصحة بالثلث والاربع ... على الاطلاق في ... منه طاب ثراه)

مع واجباتهما لتوقف الامتثال على الاكمال المتوقف عليه ولا يلزم من ذلك عد الركوع
من واجبات القيام وان امكن بالاعتبار المذكور لان الامور الاعتبارية لا
يلزم فيها الاطراد والركوع لما كان ركنا مستقلا لم يجعل تابعا لغيره بخلاف
الرفع ويمتاز الرفع عما عداه من الافعال بعدم توقف اكماله على الدخول في
غيره لكونه من الامور المقتضية الغير الباقية فجاز من هذا الوجه دخوله في الركعة
واستمالها وان كان خارجا عن السجود لكن لذلك اثر يعتد به في العمل غير
ان ذلك لا اثر له يعتد به في العمل مع القول بتوقف اكمال السجود عليه كما هو
المختار واستدل المتاخرون على ذلك بما رواه الكليني والشيخ في الصحيح او
الحسن كالصحيح عن زرارة عن احدهما ع قال قلت رجل لا يدري اثنتين صلى
ام ثلثا قال ان دخله الشك بعد دخوله في الثالثة مضى في الثالثة ثم صلى
الاخرى ولا شيء عليه فان قضية المفهوم توقف الصحة على الدخول في الثالثة
المتردد بينها وبين الرابعة فتبطل الصلوة بالشك الواقع قبله ومنه الشك قبل
رفع الراس من سجود الركعة المترددة بينها وبين الثانية كما هو المط وفيه نظر
فان الدخول في الثالثة ليس الا بالخروج من الثانية والقائل بعدم توقفه
على الرفع يدعي تحقق الخروج منها وان لم يرفع فلو بنى الاستدلال على
التوقف المذكور لزم الدور والا لم يثبت الابطال لمكان الاحتمال وقد
تبين بما قلنا ان الشك المتعلق بالثنتين يختلف بحسب احوال المصلي من القيام
الى رفع الراس من السجدة الثانية فلو وقع له الشك وهو قائم قبل الركوع
بطلت صلوته اجماعا ولو كان بعد رفعه منها صحت كذلك الا اذا دخل عليه
امر اخر كالتعلق بالست فيبطل على قول ولو وقع الشك في الركوع او بعده قبل
الرفع بطلت على المختار وصحت في الجميع على قول المحقق وبعد وضع في

الثانية على قول الشهيد ومن وافقه وبعد اكمال الذكر على قول المحقق
الكركي والشهيد الثاني كما عرفت مفصلا فلاجل هذا الاختلاف بينا عرض
الحدود على خمسة بيوت في خمس حالات هي حال القيام الى الركوع وحال الركوع
الى السجدة الثانية وحال السجدة المذكورة الى اكمال الذكر الواجب وحال
الفراغ من الذكر المذكور الى الرفع وحالة ما بعد الرفع واشرنا الى الا
جماع على البطلان في الاولى والخلاف في الاحوال المتوسطة بينا الابطال فيها على
الاصح والاجماع على الصحة في الاخيرة **مصباح** الشك في الركعات ابدا من
بين الاقل والاكثر وله صورتان الاولى ان يشك في انه اتى بالاقل او بالاكثر
اي اتى بالاقل تاما او بالاكثر كذلك كما لو شك انه صلى ركعتين او ثلثا فعلم انه
لا يدري ان الذي اتى به قبل الشك ركعتان او ثلث فهو جازم بالركعتين التامتين
شاك في الثالثة وكذا لو شك انه صلى ثلاثا او اربعا فانه جازم بالثلث التامة
شاك في الثالثة وكذا لو شك انه صلى ثلثا او اربعا فانه جازم بالثلث التامة
شاك في الرابعة وهكذا فالاقل مقطوع به هنا والقطع به لا ينافي الشك
لان الشك باعتبار وصف الكلية بمعنى الاتيان به وحده والقطع لذات الاقل لا
بشرط الزيادة ولا عدمها ولا تنافي بينهما والاخبار الواردة في الشك وردت
بهذا العنوان غالبا وكذا عبارات الاصحاب فانها مفروضة في الشك بين الاثنتين
والثلث والشك بين الثلث والاربع وبين الاربع والخمس ونحو ذلك مما ظاهره تمام
العدد لكون الركعة اسما للمجموع ومقتضاها وقوع الاقل تاما والشك في الاكثر
بمعنى الشك في وقوعه لا في تمامه على تقدير الوقوع فانه على تقدير الوقوع تام
كالاقل الثانية ان يشك انه في الاقل او الاكثر كان يشك انه في الثانية او الثالثة
او في الثالثة والرابعة او في الرابعة والخامسة والشك في هذه الصورة لا يقتضي القطع بالاقل

بمعنى

بمعنى كونه فيه لاحتمال كونه في الاكثر ولا بوقوع الاقل منه تاما لاحتمال كونه في
الاقل فلا يكون الاقل واقعا منه بتمامه لكنها تقتضي القطع بتلبس الاقل وهو العدد المتصل
من جهة النزول فلو قال لا ادري في ثانية انا او في ثالثة كان قاطعا بالركعة
الواحدة شاكا بينها وبين الثنتين ولو قال لا ادري في ثالثة او رابعة فهو
محرز للثنتين شاك بينهما وبين الثلث ولو قال في رابعة او خامسة فهو قاطع
بالثلث شاك بينها وبين الاربع فهذه الصورة ترجع الى الاولى بعود كل مرتبة
منها الى المرتبة النازلة عن نظيرها من السابقة ويستفاد حكمها منها اذا ا... و
الدليل بها فتبطل الصلوة بالشك في الثانية والثالثة لكونه شكا بين الواحدة والثنتين
وتصح في الشك في الثالثة والرابعة لانه شك بين الثنتين والثلث فيبني على
الثلث وكذا في الشك بين الرابعة والخامسة ان وقع الشك قبل الركوع لكونه
شكا بين الثلث والاربع فيبني على الاربع ويهدم ويسلم ولو وقع الشك ما بين
الركوع والاكمال فهو وان كان شكا بين الثلث والاربع الا ان البناء على الاربع
فيه يقتضي الفساد فيندرج ذلك في النصوص المسوقة للصحة فلا يتناول ذلك بل يتشكل
في دليل اخر وكما ان الصورة الثانية ترجع الى الاولى فكذا الاولى ترجع الى
الثانية لكون بالصعود لا بالنزول عكسها والغالب شك في الثنتين والثلث كان
شاكا في الثالثة والرابعة ولو شك في الثلث والاربع كان شاكا في الرابعة
والخامسة بناء على ان اكمال الاقل يستلزم الدخول في الاكثر فيستفاد حكم الاولى
من الثانية ان فرض اختصاص الثانية بالدليل الا ان لا احتياج اليه لتكميل
لان النصوص قد جاءت غالبا على الصورة الاولى دون الثانية كما اشرنا اليه
وقد يطلق الشاك في الركعات ويراد به المعنى الاعم من الصورتين وبهذا

الاعتبار فقسّموا الشكوك الى اقسام المتعددة بحسب وقوعها في الاحوال المختلفة من كونها
قبل الركوع او بعد الركوع قبل اكمال السجدتين او بعد الاكمال وقالوا ان الشك بين
الثلث والاربع تصح معه الصلوة مطلقا والشك بين الثنتين والثلث مثلا انما تصح
معه الصلوة بعد اكمال الركعتين لا قبله فان الشك المنقسم الى ذلك يمتنع ان يراد به
احد المعنيين بعينه بل يتعين فيه الحمل على الاعم المتناول للركعة التامة والناقصة
على سبيل المجاز واما النصوص فالمراد بها التمام حملا للفظ على معناه الحقيقي مع
انتفاء الصارف عنه ومنه يعلم ان النصوص الواردة في الشكوك باسرها قاصرة عن
افادة جميع احكام ما ورد فيه فانها انما تدل على ثبوت الحكم الذي تضمنته اذا
تعلق الشك بعد اكمال الاقل واما ما يتعلق به الشك قبل الاكمال فهو خارج عن
النص المراد به الكمال سواء في ذلك الثنتان والاكثر منهما ففي الشك بين الثلث و
الاربع مثلا انما يقتضي النص الوارد بالبناء على الاربع البناء عليها فالنص الدال
على ان الشاك بين الثلث والاربع يبني على الاربع مثلا انما يقتضي البناء على الاربع
لو شك بعد تمام الثلث اما اذا كان قبله فانما يعلم الحكم فيه من الشك الذي قبله
وهو الشك بين الثنتين والثلث وهكذا باقي الشكوك مع النصوص الواردة فيها
فان حكم الشاك فيها قبل اكمال الاقل انما يستفاد من اصل او شك اخر فليلحظ
ذلك مصباح الشك الواقع في الركعات من بين بسيط ومركب فالبسيط ما تعلق
بامرين كالشك بين الثنتين والثلث والمركب ما تعلق بثلثة فصاعدا كالشك
بين الثنتين والثلث والاربع والشك بين هذه المذكورة والخمس فلما كان
وضع الجدول لبيان الشكوك المتعلقة بالفرائض الرباعية من الثنتين الى

كان جملة الشكوك البسيطة فيه عشرة هي الشك بين الثنتين وكل من الثلث والاربع
والخمس والست والشك بين الثلث وكل ما بعدها من الثلاث والشك بين الاربع
وكل مما بعدها من الثنتين والثلث وبين الخمس ومما بعدها من الست والمركبة
فالمتعلق بالثلث منها عشرة ايضا هي الشك بين الثنتين والثلث مع الاربع
او الخمس او الست وبين الثلث والاربع واحد العددين بعدها فقط والمتعلق
بالاربعة خمسة هي الشك بين الثنتين والثلث والاربع مع الخمس او الست و
بين الثنتين والثلث والثلث او الاربع وما بعد الاربع من العددين وبين
الثلث والاربع مع العددين بعدها والمتعلق بالخمس واحد هو الشك بين
الثنتين والثلث والاربع والخمس والست وجملة هذه الشكوك بسيطة ومركبة
ستة وعشرين شكا وانما بدئ فيها بالثنتين وختم بالست لان الشك المتعلق
بالركعة الواحدة مبطل مطلقا وما تجاوز الست مع ندرة وقوعه في حكم الست
فهما غنيان عن البيان ثم انك قد عرفت مما سبق ان الشك المتعلق بالثنتين
يختلف باختلاف احوال المصلي من القيام الى رفع الرأس من السجدة الثانية وان
جملة الاحوال التي يختلف بها حكم الصلوة صحة وبطلانا بالاجماع او الخلاف
خمس حالات الاولى حالة القيام او ما يقوم مقامه عند التعذر الى الركوع و
الحكم فيها البطلان عند الجميع لان الركعة لا تكمل قبل الركوع بالاجماع الثانية
حالة الركوع وما بعده الى السجدة الثانية الثالثة حالة السجدة الثانية
قبل اكمال الذكر الواجب الرابعة حالة السجدة المذكورة بعد اكمال الذكر
والمختار في هذه الثلث هو البطلان وفاقا للمشهور وخلافا للمحقق في الاولى وللـ
للشهيد في الثانية ولها وللمحقق الكركي والشهيد الثاني في الثالثة والخامسة

ما بعد الرفع من السجدة الثانية وحكمها الصحة بالاجماع الا اذا دخل على المصلي
شيء اخر من غير جهة الثنتين كتعلق الشك بالست فيبطل على قول ولاجل هذا
الاختلاف الحاصل باعتبار احوال المصلي مبنيا عرض الجدول على الحالات الخمس وجعلنا
ما بين الشكوك تبعا للثنتين في ذلك وان صح معه صحت الصلوة معه مطلقا
كالشك بين الثلث والاربع فكانت عدة بيوت هذا الجدول في العرض خمسا وفي
الطول بالنظر الى الشكوك الواقعة بين الثنتين الى الست ستا وعشرين وكان
الحاصل من ضرب احدهما في الاخر مائة وثلثين وقد راعى في احوال المصلي خصوصيات
الحالات المندرجة تحت الخمس المذكورة ككونه في حال القيام او بعد الانتصاب
التام القراءة او ما يقوم مقامها او في اثناء ذلك او بعد الفراغ منه قبل الركوع
او بعد الركوع قبل اكمال الذكر او بعده قبل الرفع او بعده قبل الهوي او حال الهوي
او في الاثناء او في اثناء السجدة الاولى قبل الذكر او بعده او بعد الرفع منها او في
الثانية قبل الذكر او بعده او بعد الرفع وجملتها ثلث عشرة حالة يحصل من ضربها
في الست والعشرين ثلثمائة وثمانية وثلاثون مسئلة وهذا مع ما فيه من زيادة
الانتشار المخل بالضبط ليس له وجه يعتد به فالاقتصار على ما ذكرناه هو الاولى و
لو او قصد التنبيه على الاختلال الواقع في اكمال الركعة لكان الانسب الاكتفاء بحالتين
هما حالتا المصلي قبل الرفع من السجدة الثانية وبعده او بثلث حالات من القيام الى
الركوع ومن الركوع الى الرفع من السجدة المذكورة وما بعد الرفع منها لانها
يختلف الحكم في الشك بين الاربع والخمس بالاحوال المذكورة فالاقتصار على العدد
مع التنبيه على الخلاف في الموضعين يتحقق بما ذكر مصباح الشك المركب

تابع للبسائط في البطلان والصحة والبناء على الاكثر والاقل وكيفية الاحتياط على
الاقوى فلو بطلت البسائط كلا او بعضا بطل المركب وهو ظاهر ولو صح الجميع صح المجموع
لا ما يثبت للهيئة الاجتماعية بالاجماع ولان النص الدال على الصحة في كل من
البسائط فيتناول صورة الاجتماع مع الغير والانفراد عنه ويلزم ثبوت الصحة
في المجموع وبتعيينه لها في البناء وصورة الاحتياط فالشك بين الثنتين والثلث و
الاربع لو خلا عن النص لكان الحكم فيه الصحة لثبوت الصحة في كل من الشك
بين الثنتين والثلث والثنتين والاربع والثلث والاربع والبناء على الاكثر يكون
في كل من الثلث والاحتياط بركعتين من قيام وركعتين من جلوس او ركعة
من قيام من دون ترتيب بين الصلوتين لانتفاء الترتيب فيما يوجبه من الشك
ولا تعيين للركعتين من جلوس لان الموجب له احتمال الثلث وهو موجب لاحد
الامرين بتخيير الا ان هذه الصلوة لا تخلو في الواقع اما ان تكون ركعتين فتجب
ركعتان من قيام او ثلثا فتتخير بين الركعة من قيام او ركعتين من جلوس
او اربعا فتكون صحيحة ويقع الاحتياط نفلا لكن النص قد ورد في ذلك
بركعتين من قيام ثم ركعتين من جلوس وبه افتى الاكثر ومقتضاه تقديم
الركعتين من قيام وتعيين الركعتين من جلوس فيخالف القاعدة المقررة
ويحتمل فيه تنزيل النص على القاعدة بالتخيير في الموضعين كما ذهب اليه جماعة
من الاصحاب وتخصيص القاعدة بالنص اخذا بظاهر النص الحاكم على الاصل
هو الاولى واحتياط الاكثر في هذا الفرض مكون للهيئة الاجتماعية تاثير في
ذلك بمقتضى النص الوارد على خلاف الاصل ولا ينافي الاجماع على سقوطها

لان الاجماع على ذلك مختص بما لا نص فيه وقد ينعكس الامر فيرجع في البسائط الى حكم المركب وذلك مع فرض النص في المركب دون اجزائه فان صحة المركب يستلزم صحة اجزائه والبناء فيه على الاكثر يقتضي البناء فيها على ذلك اذ لو وجب فيها البناء على الاقل لوجب في المركب فان الظ جريانه على الاصل

مصباح

لا عبرة بالشك بعد الفراغ من العمل لاستصحاب الصحة ولان الاصل في عمل المسلم وقوعه على الوجه الصحيح وللحرج والعسر اللازمين على تقدير تاثيره بعد الفراغ فانه يؤدي الى عدم سلامة شيء من الاعمال ووجوب الاعادة والقضاء بعد مضي الايام المتمادية والسنين المتطاولة ولا ريب انه عسر شديد وحرج بين فيكون منفيا بالكتاب والسنة ويدل على ذلك مضافا الى ما ذكر النصوص المستفيضة الدالة على عدم الالتفات الى الشك بعد الفراغ عموما وفي خصوص جملة من الاعمال كالوضوء والغسل والتطهير والصلوة والطواف وغيرها فمن ذلك ما رواه الشيخ في الصحيح عن زرارة قال قلت لابي عبد الله ع رجل شك في الاذان وقد دخل في الاقامة قال يمضي قلت رجل شك في الاذان والاقامة وقد كبر قال يمضي قلت رجل شك في التكبير وقد قرأ قال يمضي قلت رجل شك في القراءة وقد ركع قال يمضي قلت رجل شك في الركوع وقد سجد قال يمضي على صلوته ثم قال يا زرارة اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء وعن اسماعيل بن جابر عن ابي عبد الله ع انه قال ان شك في الركوع بعد ما سجد فليمض وان شك في السجود بعد ما قام فليمض كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه وفي الموثق عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال كل ما قد

شككت

شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكك بشيء انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه وفي الحسن عن بكير قال قلت له الرجل يشك بعد ما يتوضأ قال هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك وفي طريق اخر عن محمد بن مسلم قال سمعت ابا عبد الله ع يقول كل ما مضى من صلوتك وطهورك فذكرته تذكرا فامضه فلا اعادة عليك فيه وفي الصحيح عن محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله ع رجل شك في الوضوء من بعد ما فرغ من الصلوة قال يمضي على صلوته ولا يعيد والظ منه الشك في اصل الوضوء بعد الفراغ من الصلوة لا في اجزائه ويحتمل الاعم من الامرين وما رواه الحميري في قرب الاسناد عن علي بن جعفر عن اخيه ع قال سألته عن رجل يكون على وضوء ويشك على وضوء هو ام لا قال اذا ذكر وهو في صلوته انصرف وتوضأ واعادها وان ذكر وقد فرغ من صلوته اجزاه ذلك والظ منه كسابقه وقوع الشك في اصل الوضوء فتقريره ع امره بالوضوء واعادة الصلوة اذا كان شكه في الاثناء ولو كان متيقنا للطهارة شاكا في الحدث لم تجب الاعادة مط والحمل على الاستحباب مع بعده ينافيه تجويزه القطع وانما لم يامره بالاعادة بعد الصلوة لانه شك بعد الفراغ فلا يلتفت اليه واما قول السائل يكون على وضوء فالمراد انه كان يعتقد الوضوء ثم شك فيه وقوله ع اذا ذكر يعني به اذا ذكر الشك واحتمل بقاء الحدث وما رواه الكليني والشيخ في الصحيح عن زرارة عن ابي جعفر ع قال اذا كنت قاعدا على وضوئك ولم تدر اغسلت ذراعيك ام لا فاعد عليهما وعلى جميع ما شككت انك لم تغسله او تمسحه مما سمى الله ما دمت في حال الوضوء فاذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت الى حال اخرى في صلوة

او غير صلوة فشككت في بعض ما سمى الله تعالى مما اوجب الله عليك فيه وضوءه فلا شيء عليك فيه وان شككت في مسح راسك واصبت في لحيتك بلة فامسح بها عليه وعلى ظهر قدميك وان لم تصب بلة فلا تنقض الوضوء بالشك وامض في صلوتك وان تيقنت انك لم تتم وضوءك فاعد على ما تركت يقينا حتى تأتي على الوضوء قال حماد قال حريز قال زرارة قلت له رجل ترك بعض ذراعه او بعض جسده في غسل الجنابة فقال اذا شك وكانت به بلة وهو في صلوته مسح بها عليه وان كان استيقن رجع واعاد عليه الماء ما لم يصب بلة فان دخله الشك وقد دخل في حال اخرى فليمض في صلوته ولا شيء عليه وان استبان رجع واعاد الماء عليه وان راه وبه بلة مسح عليه واعاد الصلوة باستيقانه وان كان شاكا فليس عليه في شكه شيء وما رواه الصدوق والشيخ في الموثق عن عمار الساباطي انه سئل ابا عبد الله ع عن الرجل يجد في انائه فارة وقد توضأ من ذلك الاناء مرارا واغتسل منه وغسل ثيابه وقد كانت الفارة متسلخة فقال ان كان راها في الاناء قبل ان يغتسل او يتوضأ او يغسل ثيابه ثم فعل ذلك بعد ما راها في الاناء فعليه ان يغسل ثيابه ويغسل كلما اصابه ذلك الماء ويعيد الوضوء والصلوة وان كان انما راها بعد ما فرغ من ذلك وفعله فلا يمس من ذلك الماء شيئا وليس عليه شيء لانه لا يعلم متى سقطت فيه ثم قال لعله ان يكون انما سقطت فيه تلك الساعة التي راها وحكمه ع بصحة الوضوء والغسل مع احتمال تقدم كل من وقوع النجاسة والعمل على الاخر ليس الا لكون الشك قد وقع بعد الفراغ والا فمقتضى الاصل وجوب الاعادة مع الاشتباه ونحوه الكلام في قوله ع الماء كله طاهر حتى

تعلم

تعلم انه قذر بناء على شموله الشك في التقدم والتاخر مع القطع بالنجاسة كما هو الظ وما رواه الكليني في الحسن عن منصور بن حازم قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل طاف طواف الفريضة فلم يدر ستة طاف ام سبعة قال فليعد طوافه قلت ففاته قال ما ارى عليه شيئا والاعادة احب الي وافضل وفي الصحيح عن معوية بن عمار قال سألته عن رجل طاف بالبيت طواف الفريضة فلم يدر ستة طاف او سبعة قال يستقبل قلت ففاته ذلك قال لا شيء وفي معناها اخبار اخر وفي كشف اللثام لو شك في عدد الطواف بعد الانصراف لم يلتفت كسائر العبادات ثم ذكر في السعي ان من الاصول ان لا عبرة بالشك بعد الفراغ للحرج والاخبار قلت والظ ان الحكم يعم العبادات وغيرها فلو شك في العقود والايقاعات او الاسباب الوضعية اذا كانت من الافعال الاختيارية كالتذكية لم يلتفت لعموم الادلة وهل الشك في الشرائط كالشك في الاجزاء الظ ذلك حملا له عليه مع اصالة الصحة واستصحابها واشتراك العلة ولزوم العسر والحرج في ان الشك في الشرط شك في المشروط وان عدم الالتفات الى الشك في الجزء يقتضي عدمه في الشرط بطريق اولى وعموم قوله ع اذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء وقوله كل ما قد شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو وقوله انما الشك في شيء لم تجزه فانها تعم الاجزاء والشروط وكذا التعليل في قوله ع هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك وخصوص صحيحة محمد بن مسلم ورواية علي بن جعفر الواردتين في الشك في الطهارة بعد الفراغ من الصلوة كما تقدم بيانه ويشهد لذلك ضبط الاصحاب لما يبطل به الطهارة والصلوة وغيرهما من العبادات

مع عدم تعرضهم للشك في الشرط بعد الفراغ وتعليلهم الحكم بعدم اعتبار الشك
بلزوم العسر والحرج ومعقا ثم في الشرائط كالاجزاء وتصريح العلامة في
التحرير وكرة والمنتهى بعدم الالتفات الى الشك في الطهارة بعد الفراغ من
الطواف الواجب معللا بان الشك في الشرط شك في المشروط ومافي يه
الاحكام وكرى دس ون وضة وغيرها من عدم اعتبار الشك في النية بعد
الفراغ من الوضوء بناء على ان النية من الشروط وقال الشيخ في ط ومن
شك في الوضوء وهو جالس على حال الوضوء اعاد الوضوء وان شك في شيء
من اعضاء الطهارة في هذه الحال اعاد عليه وعلى ما بعده ومتى شك فيه
او في شيء منه بعد انصرافه من الوضوء لم يلتفت اليه ونحوه ولة وفكع ونحو ذلك
والمراد من الشك في الوضوء الذي جعل مقابلا للشك في شيء من افعاله اما
الشك في النية او الاعم منه ومن الشك في غيرها من الشروط التي يلزم
من عدمها نقض الوضوء من اصله كالشك في تطهير الماء ونحوه والشهيد
الثاني حمل عبارة اللمعة على الاول وهو المناسب للتصريح بها في سائر كتبه بعدم
الفرق وعلى القول بان النية من الشروط كما هو ظ الاكثر فالظ استيحاب
الحكم في سائر الشرائط لعدم الفرق وربما لاح من كرى اختصاص الحكم بالاجزاء وان النية ملحقة بها لكونها من الافعال وفي كشف اللثام في تخصيص
الشك في الطهارة بعد الفراغ من الطواف التصريح بالاعادة وتخصيص
الحكم بالاجزاء وضعفه ظ مما بينا وعلى المختار وهو العموم فهل يشمل الحكم
في الشرط باعتبار احتماله وقوعه اتفاقا من دون ان يكون للمكلف فيه
عمل واختيار كالشك في تقدم الحائل على الوضوء وتاخره مع عدم تعيين
الوقت فيهما يحتمل العموم لاصالة صحة عمل المسلم ومناسبة السهولة

المطلوبة

المطلوبة في الشريعة وعموم ما دل على طهارة الماء ما لم يعلم نجاسته وخصوص
رواية عمار المتقدمة ولا قرب العدم تمسكا بالاصل مع عدم شمول ظ النصوص
لمثل ذلك وقصر الاخبار الواردة في الماء على موردها فلا يعم الحكم مثل الشك
في الحائل وفي تطهير المحل وجهان مما ذكر ومن عموم قوله كل شيء نظيف حتى
تعلم انه قذر فان القول فيه نظير القول في الحديث الوارد في طهارة الماء
والعموم فيهما بحيث يتناول مثل ذلك محل نظر وقد حققنا الكلام فيه في محل اخر

كتاب الزكوة

كتاب الزكوة وفيه مصابيح

مصباح لا زكوة في الصامت من اموال الا
طفال والمجانين باجماع علمائنا كافة واستفاضت الاخبار بذلك من طريق
الاصحاب واختلفوا في الغلات والمواشي فظ الصدوقين والمحكي عن القديمين
والمرتضى انها كذلك وهو مذهب الديلمي والحلبي والفاضلين والشهيدين
والسيوري والصيمري والكركي وغيرهم وفي تلخيص الخلاف انه مذهب متاخري
اصحابنا وفي ك وغيره انه مذهب المتاخرين كافة وذهب الشيخان والقاضي
والحلبي وابن سعيد الى وجوب الزكوة في غلات الاطفال والمجانين و
مواشيهما وان التكليف باخراج الزكوة منها يتعلق بالولي وقال ابن حمزة
تجب الزكوة في غلات ~~الاطفال والمجانين~~ الصبي ولم يتعرض للمجنون واطلاق
ثبوت الزكوة في مال الصبي محمول على غير النقدين للاجماع على النفي
فيهما وقال المرتضى في المسائل الناصرية الصحيح عندنا انه لا زكوة في مال
الصبي من العين والورق فاما الزرع والضرع فقد ذهب اكثر
اصحابنا الى ان الامام ياخذ منه الصدقة واستدل على الحكم الاول بالا
جماع وغيره ولم يتعرض للثاني وربما ظهر منه التردد في ذلك لكن ظ
كلامه في مقام الاحتجاج يعطي اختيار النفي كما ذهب اليه في موضع اخر

على ما حكاه عنه ة وغيره وما حكاه اكثر الاصحاب من اخذ الامام زكوة الزرع و
الضرع معارض لما ذهب اليه الشيخان واتباعهما من تكليف الولي بالاخراج من
الطفل والمجنون مط وكيف كان فالمعتمد هو القول الاول لنا الاصل وعموم
النصوص المستفيضة المتضمنة لنفي الزكوة في مال الصبي والمجنون وخصوص موثقة
ابي بصير وعلي بن الحسن بن فضال قال سمعت ابا عبد الله ع يقول ليس على مال اليتيم
زكوة وليس عليه صلوة وليس على جميع غلاته من نخل او زرع او غلة زكوة
وان بلغ اليتيم فليس عليه لما مضى زكوة ولا عليه لما يستقبل حتى يدرك فاذا
ادرك فانما عليه زكوة واحدة ثم كان عليه مثل ما على غيره من الناس احتج
بعموم ما دل على ثبوت الفريضة في كل من النصب المقدره نحو قوله عليه في خمس
من الابل شاة وفيما سقت السماء العشر وخصوصا ما رواه الشيخ في الصحيح عن
زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر وابي عبد الله ع انهما قالا ليس على مال اليتيم
في العين والمال الصامت شيء فاما الغلات فعليها الصدقة واجبة ويتوجه
على الاول منع العموم فان الزكوة تكليف والتكليف مشروط بالكمال لرفع القلم
عن الصبي والمجنون فالمراد من الاخبار وجوب الزكوة في تلك الاعيان على
من له التكليف وهو البالغ العاقل وصرف التكليف الى الولي وان كان ممكنا غير انه
خلاف الظ من الروايات المشار اليها المتبادر منها تكليف المالك سلمنا العموم
لكنه معارض بعموم ما دل على نفي الزكوة في مال اليتيم والمجنون وتخصيص هذا العموم
بالنقدين ليس باولى من تخصيص الاول بالكامل بل لا ريب في اولوية الثاني
لمطابقته للاصل وكون عمومات النصب مسوقة لبيان المورد والمحل من دون التفات
الى المكلف بالاخراج وقد يقال ان المتبادر من المال خصوص العين من الذهب و
الفضة وليس بشيء فان المال لغة وعرفا يعم الاعيان والاعراض ولا ريب ان المواشي
والغلات من جملة الاموال والنعم اكثر اموال العرب وعن الثاني بانه مع كونه

احض

احض من المدعى لعدم استفادة حكم المواشي منه ولا من ضميمة خارجية كالا
جماع على ما هو الشان في مثله فان الاجماع على نفي التفصيل غير ثابت هنا معارض
بالنص المتقدم المتضمن لنفي الزكوة في الغلات وهذا الحديث وان ترجح على الاول
سندا لكون رجاله من رجال الصحيح وتعدد راويه وكونهم اوثق واشهر في
العدالة وهذا الحديث وان ترجح والفقه وابعد عن الاشتراك من راوي الاول
مع اشتمال الطريق فيه على بعض المشايخ الذين لم ينص الاجماع صحيحا على توثيقهم
ومتنا فان موضع الحجة من الرواية الاولى قوله وليس على جميع غلاته الخ وقد
انفرد بنقله الشيخ فان الكليني اوردها في ي بدون هذه الرواية لكن الحديث
الاول قد وجب فيه من المرجحات المقتضية لتقديمه ما لا يقابل بذلك فانه
موافق لمقتضى الاصل وظ الكتاب كقوله خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم
بها والسنة المستفيضة الدالة على نفي الزكوة في اموال الاطفال والمجانين و
فيها الصحيح وغيره والقواعد المقررة فان وجوب الزكوة مشروط بالتمكن من
والطفل والمجنون ممنوعان منه بالحجر الكلي والشهرة بين الاصحاب قديما وحديثا كما علم
مما سبق في نقل الاقوال واتفاق من تاخر عن العلامة على العمل بمضمونه الا ما
يظهر من بعض المحققين من التوقف وهو على تقديره غير الفتوى ومخالفة العامة
فان المعروف من مذهب جمهورهم وعمل سلاطينهم اخذ الزكوة من غلات
الايتام وفي الخبر عن ابي الحسن عن ابيه ع قال كان ابي يخالف الناس في
مال اليتيم ليس عليه زكوة ومة وفي هي اسند القول بثبوت الزكوة في
غلات اليتيم الى فقهاء الجمهور قال ونقلوا ذلك عن علي والحسن بن علي ع وجابر
بن زيد وابن سيرين وعطا ومجاهد واسحق وابي ثور والثوري فتعين
حمل الرواية عليه المثبتة على التقية لكن المستفاد من ف والتذكرة اختلاف
العامة في المسئلة وان ابا حنيفة واصحابه قد وافقوا على نفي الزكوة في مال
اليتيم مط في كرة وبه قال ابن شبرمة والحسن البصري وسعيد بن المسيب

سعيد بن جبير وابو وائل والنخعي واصحاب الرأي وهذا لا يقدح في الحمل على
التقية فان التقية غالبا انما تكون من المذاهب المشتهرة في زمان صدور الحديث
ومما يكون اليه ميل الحكام والسلاطين والقول بالثبوت اشهر بينهم واليه مال
سلاطين الجور وعليه استقر عملهم وفي الرواية المنقولة اشارة الى ذلك والشيخ
في يب جمع بين الروايتين بحمل الاول على نفي الايجاب الكلي دون السلب الكلي
قال فانه ع قال وليس على جميع غلاته زكوة ونحن لا نقول ان على جميع غلاته
زكوة وانما يجب على الاجناس الاربعة التي هي التمر والزبيب والحنطة والشعير
وانما خص اليتامى بهذا الحكم لان غيرهم مندوبون الى اخراج الزكوة عن سائر
الحبوب وليس ذلك في اموال اليتامى فلذا خصوا بالذكر وهذا الحمل بعيد جدا
شديد المخالفة للظ وربما كان مقطوعا بفساده بملاحظة قرائن الحديث ولقد كان
طرح الرواية اولى من تكلف حملها على هذا الوجه المستبعد مع ان الجمع فرع
التكافؤ وقد عرفت ان رواية الثبوت لا تكافؤ رواية السقوط فكانت هي
احق بالحمل والتاويل لو امكن الجمع وقد حملها غير واحد من المتاخرين على الاستحباب
وهو مشكل لتضمنها وجوب الصدقة في الغلة كما قيل فان الوجوب كثيرا ما
يطلق في الاخبار ويراد به معناه اللغوي الذي هو مطلق الثبوت بل لكونه مجازا
على حال محرم لغير وجه شرعي لانتفاء كل من نفي الوجوب من الاصحاب قال بالايجاب
وان المتاخرين قد صرحوا به وما نقله في هي عن السيد المرتضى وسلار وابن
ابي عقيل وابن الجنيد وابن ادريس وتبعه على ذلك جملة ممن تاخر عنه لا نا نمنع
الاتفاق على ما ذكر فان الظ من كلام القدماء مجرد نفي الوجوب من دون تعرض
للندب اما الصدوقان فانهما قالا ليس على مال اليتيم زكوة الا ان يتجر به فان
اتجر به فعليه الزكوة ولا دلالة في ذلك على الاستحباب بوجه بل ربما كان في ذلك دلالة على
نفيه ان حمل اثباتها في مال التجارة على الندب كما احتمله بعضهم واما السيد
المرتضى

المرتضى وابن الجنيد فقد حكى في المخ عن السيد انه قال في مال الزكوة يجب على الاحرار
البالغين المسلمين المؤسرين وعن ابن الجنيد انه قال في قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة
تطهرهم ان ظ الخطاب يدل على ان الغرض من عقله من البالغين الكاملين و
هاتان العبارتان لا اشعار فيهما بالندب اصلا واما ابن ابي عقيل فالاصل في حكاية
هذا القول عنه ابن ادريس في المخ انما حكى عنه ذلك بواسطته والذي حكاه عنه
في السرائر لا يدل الا اشتراط الكمال في جميع الانواع التسعة واما الديلمي فانه قال
فاما من يجب عليه الزكوة فهم الاحرار العقلاء البالغون لما تكون للنصاب فان
صحة الرواية بوجوب الزكوة في اموال الاطفال حملناها على الندب ومقتضى ذلك
تجويز حمل الرواية على الندب وهو خلاف القول به واما ابن ادريس فظ كلامه
نفي الاستحباب كالايجاب وقد حكى ذلك عنه الشهيد في ن ه كلامه في السرائر في عدة
مواضع مصرح باختيار في حكم المسئلة ما اختاره السيد وسلار وابن ابي عقيل
وابن الجنيد وهذا مع نفيه استحباب الزكوة كالصريح في انهم لم يقولوا فيها بالندب
والا لكان مخالفا للقولين معا وبالجملة فانا لم نجد في كلام الاصحاب نصا بالاستحباب في كلام الفاضلين ومن تاخر عنهما واما من تقدم عليهما فكلامهم
يدور على الثبوت والنفي وقضية النفي انتفاء الندب ايض فانه تصرف في مال
اليتيم من غير مصلحة ولا اذن شرعي فيكون ممنوعا فالحق في المسئلة انتفاء
الزكوة في غلات الايتام وجوبا وندبا واولى بذلك غلات المجانين والمواشي
مطلقا لاختصاص النص بغلات الاطفال ونفي الحكم فيها بعض من اثبته هناك
مصباح اجمع علماؤنا على ثبوت الزكوة في مال التجارة واختلفوا في انه على
الوجوب او الندب على قولين فقيل انه على الوجوب حكاه م في المخ والاوي في
كشف الرموز والسيوري في نخ عن الصدوقين وقال ابن ابي عقيل اختلف

الشيعة في زكوة التجارة فقالت طائفة منهم بالوجوب وقال آخرون بعدمه قال وهو
الحق عندي وفي ف وط وله ويه وهي حكاية الوجوب عن جماعة منا والاصح
الاستحباب وهو المش بين الاصحاب وقال المشايخ والاتباع والمتاخرون كافة و
عزاه في ف الى المحصلين من اصحابنا وحكى الاجماع عليه السيدان في الانتصار والناصريات
والغنية لنا الاصل والاجماع والنصوص المستفيضة المتضمنة لحصر الوجوب في التسعة
وخصوص الروايات الدالة على نفي الزكوة فيه كصحيحة زرارة قال كنت قاعدا عند ابي
جعفر ع وليس عنده غير ابنه جعفر ع فقال يا زرارة ان ابا ذر وعثمان تنازعا
على عهد رسول الله ص فقال عثمان كل مال من ذهب او فضة يدار ويعمل به ويتجر به
ففيه الزكوة اذا حال عليه الحول فقال ابو ذر ما اتجر به او دير وعمل به فليس فيه
زكوة انما الزكوة فيه اذا كان ركازا او كنزا موضوعا او اذا حال عليه الحول
فعليه الزكوة فاختصما في ذلك الى رسول الله ص فقال القول ما قال ابو ذر فقال ابو
عبد الله ما تريد الا ان يخرج مثل هذا فيكف الناس ان يعطوا على فقرائهم و
مساكينهم فقال ابوه اليك عني لا اجد منها بدا ورواية عبد الله بن بكير وعبيد و
جماعة من اصحابنا قالوا قال ابو عبد الله ع ليس في المال المضطرب زكوة فقال له
اسماعيل ابنه يا ابه جعلت فداك اهلكت فقراء اصحابك فقال اي بني حق
اراد الله ان يخرج فخرج وصحيحة سليمان بن خالد قال سئل ابو عبد الله ع عن
رجل كان له مال كثير فاشترى به متاعا ثم وضعه فقال هذا متاع موضوع
فاذا احببت بعته فيرجع الى رأس مالي وافضل منه هل عليه فيه صدقة وهو متاع
قال ع لا حتى يبيعه فقال هل يؤدي عنه ان باعه لما مضى اذا كان متاعا قال
لا وموثقة اسحق بن عمار قال قلت لابي ابراهيم ع الرجل يشتري
الوصيفة يثبتها عنده لتزيد وهو يريد بيعها اعلى ثمنها زكوة قال لا حتى
يبيعها

فيه ولا لم على الوجوب اعتبار ان منه في العبادات لابن ادريس

يبيعها قلت فان باعها ايزكي ثمنها قال حتى يحول الحول وهي في يده احتجوا بالاخبار
الكثيرة الظاهرة في وجوب الزكوة في مال التجارة والجواب حملها على الاستحباب
جمعا بين الاخبار وتحكيما للنص على الظ وما ل بعض مشايخنا المعاصرين الى نفي
الزكوة في هذا النوع مط وجوبا وندبا حاملا لاحاديث الثبوت على التقية
وهو ضعيف فان الروايات متظاهرة الدلالة على نفي الوجوب وثبوت الندب
مع الاجماع على اصل الرجحان كما علم مما سبق مصباح قال ابن بابويه ليس في مال
اليتيم زكوة الا ان يتجر به فان اتجر به فعليه الزكوة وقال ابنه محمد في نع ليس
على مال اليتيم زكوة الا ان يتجر به فان اتجر به فعليه الزكوة وقال المفيد في مقنعه
لا زكوة عند آل رسول الله ص في صامت اموال الاطفال والمجانين من الدراهم و
الدنانير الا ان يتجر الولي لهم او القيم عليهم فان اتجر بها وحركها وجب عليه
اخراج الزكوة منها وظ كلام ابن ابي عقيل وغيره في احتمال الاصحاب في وجوب
الزكوة في مال التجارة واستحبابه انسحاب الخلاف في اموال الاطفال والمجانين
ايض فيقتضي كون الوجوب فيهما قولا لجماعة منهم والمش انه ليس بواجب وهو قول
اكثر القدماء وكافة المتاخرين وحمل الشيخ كلام المفيد على الندب لانه لا يجب
في اموال البالغين العقلاء فكيف غيرهم والقول بالاستحباب هو الظ بين الاصحاب
وحكى الفاضلان عليه اجماع الطائفة وخالف في ذلك ابن ادريس فنفاه عنهما
في ظ كلامه هنا ونص على نفيه في مال الطفل في كتاب المكاسب واليه مال السيد
في ك وظاهره في التلخيص عدم الاستحباب في مال المجنون والمعتمد نفي الوجوب وثبوت
في الموضعين لنا على الاول الاصل والاجماع لاستقرار المذهب على انتفاء الا
يجاب ورجوع الخلاف في المسئلة الى الوفاق بانقراض القول بالوجوب وعموم

النصوص الدالة على الحصر في الاخبار التسعة وبانتفاء الزكوة في مال اليتيم وانتفائها
في مال التجارة مط وعلى الثاني الاجماع المنقول والاخبار المستفيضة المتضمنة
لثبوتها في اموال الاطفال والمجانين واقل مراتبه الندب واحتج الموجبون
بظواهر هذه الروايات السالمة عن المعارض الناصة في خصوص اموال الاطفال
المجانين والجواب عنه بالحمل على الاستحباب لان القول بالوجوب ملحوق بالاجماع
المتاخر كما عرفت ولخلو الاخبار عن النفي الصريح الصحيح وكون الظ منها ثبوت
الزكوة في مال الايتام والمجانين لكونه من جملة اموال التجارة التي يستحب فيها
الزكوة احتج ابن ادريس بانتفاء القاطع من كتاب او سنة او اجماع مع خلو
هذا التصرف عن المصلحة المعتبرة في وجوابه عدم اشتراط القطع ووجود
وهو الاجماع على الثبوت في الجملة والسنة المتواترة الدالة عليه كذلك مصباح المشهور
بين الاصحاب عدم وجوب الزكوة فيما عدا الحنطة والشعير والتمر والزبيب من انواع
الحبوب والثمار وحكى الاجماع على ذلك السيد المرتضى في الناصرية والانتصار و
الشيخ في ف وابن زهرة وهو في هى وكره وقال ابن الجنيد توخذ الزكوة في ارض
العشر من كل ما دخل القفيز من حنطة وشعير وسمسم وارز ودخن وذرة و
عدس وسلت وسائر الحبوب ومن التمر والزبيب وحكى القول به عن يونس بن عبد
الرحمن وحكاه الشيخ عنه ايض وكذا الكليني وظاهره القول به والصحيح هو الاول
ويدل عليه الاصل والاجماع والنصوص المستفيضة الدالة على الحصر في التسعة والعفو
عما سوى ذلك عموما وخصوصا كرواية محمد بن الطيار قال سئلت ابا عبد الله عم
عما يجب فيه الزكوة فقال في تسعة اشياء الذهب والفضة والحنطة والشعير
والتمر والزبيب والابل والبقر والغنم وعفى رسول الله صم عما سوى ذلك
فقلت اصلحك الله فان عندنا حبا كثيرا قال فقال وما هو قلت الارز قال

نعم

نعم ما اكثره فقلت فيه الزكوة قال فزبرني قال ثم قال اقول لك ان رسول الله صم
عفى عما سوى ذلك وتقول ان عندنا حبا كثيرا فيه الزكوة ورواية جميل عن ابي عبد الله
قال سمعته يقول وضع رسول الله صم الزكوة على تسعة اشياء وعفى عما سوى
ذلك على تسعة اشياء على الذهب والفضة والحنطة والشعير والتمر والزبيب والابل
والبقر والغنم فقال له الطيار وانا حاضر ان عندنا حبا كثيرا يقال له
الارز فقال له ابو عبد الله ع وعندنا حب كثير قال فعليه شئ قال لا قد اعلمتك
ان رسول الله صم عفى عما سوى ذلك وما رواه الصدوق في معاني الاخبار
باسناده عن الصادق ع انه سئل عن الزكوة فقال وضعها رسول الله صم على تسعة اشياء
وعفى عما سوى ذلك الحنطة والشعير والتمر والزبيب والذهب والفضة
والبقر والغنم والابل فقال السائل فالذرة فغضب ع قال كان والله على
عهد رسول الله صم السماسم والذرة والدخن وجميع ذلك فقال انهم يقولون
انه لم يكن على عهد رسول الله وانما وضع على تسعة لما لم يكن بحضرته غير ذلك
فغضب وقال كذبوا فهل يكون العفو الا عن شئ قد كان ولا والله ما اعرف شيئا
عليه الزكوة غير هذا فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر احتج ابن الجنيد بالاخبار
المتضمنة لثبوت الزكوة في الحبوب وهي كثيرة واجيب عنها بالحمل على الاستحباب
جمعا بين الاخبار فان العمل بظاهر هذه الاخبار يقتضي سقوط الروايات الاول
بخلاف العكس واستدل الشيخ على هذا الجمع بصحيحة علي بن مهزيار قال قرات في
كتاب عبد الله بن محمد الى ابي الحسن ع جعلت فداك روي عن ابي عبد الله ع قال وضع
رسول الله صم الزكوة على تسعة اشياء الحنطة والشعير والتمر والزبيب والذهب
والفضة والغنم والبقر والابل وعفى رسول الله صم عما سوى ذلك فقال له
القائل عندنا شئ كثير يكون باضعاف ذلك فقال وما هو فقال له الارز فقال

فقال ابو عبد الله اقول لك ان رسول الله صم وضع الزكوة على تسعة اشياء وعفى
عما سوى ذلك وتقول عندنا ارز وعندنا ذرة وقد كانت الذرة على عهد رسول الله
صم فوقع ع كذلك هو والزكوة في كل ما كيل بالصاع وكتب عبد الله وروى غير هذا
الرجل عن ابي عبد الله ع انه سئله عن الحبوب فقال ما هي فقال السمسم والارز والدخن
وكل هذا غلة كالحنطة والشعير فقال ابو عبد الله ع في الحبوب كلها زكوة وروى ايض
عن ابي عبد الله ع انه قال كلما دخل بالقفيز فهو يجري مجرى الحنطة والشعير والتمر و
الزبيب فاخبرني جعلت فداك هل على هذا الارز وما اشبهه من الحبوب الحمص
العدس زكوة فوقع ع صدقوا الزكوة في كل شئ كيل قال الشيخ فلولا الايجاب
المذكور في التسعة والاستحباب فيما سواها لتناقض الكلام وهو حسن لولا الاجماع على ثبوت
الزكوة في هذه الحبوب في الجملة لامكن حمل الاخبار الدالة على ثبوت الزكوة فيها
على التقية لموافقته لمذاهب العامة ولاشعار بعض الاخبار بصدور الحكم به عن
التقية منهم لكن الاصحاب قطعوا باصل الثبوت وانما اختلفوا في الايجاب والاستحباب
قال في كرى وهذا الحكم اي الاستحباب فيما انبتت الارض مما يكال او يوزن مجمع
عليه بين الاصحاب عدا ابن الجنيد فانه قال بوجوب الزكوة فيها وايض فالحمل على التقية
في معنى الطرح وطرح هذه الروايات على كثرتها وامكان الجمع بينها وبين
معارضها بما يدل على الاخبار النافية لا وجه له فان الثبوت متردد بين الوجوب
والندب والاحاديث النافية للوجوب بعين الثاني فتعين القول به و
لا تناقض فلم يكن لنا طريق الى الجمع بينها الا باثبات الفرض فيما اجمعوا على
وجوبه فيه وحمل ما اختلفوا فيه مع عدم ورود التاكيد في الامر به على السنة المؤكدة

كصحيحة علي بن مهزيار المذكورة ورواية زرارة ورواية ابي بصير في الارز وكذا منهم

نص على الاستحباب الشيخ وابن ابي عقيل والنذب وابو الصلاح وابن زهرة وابن ادريس وابن حمزة والمحقق وابن سعيد والشهيدان ومن تاخر عنهم

على

على ما بينا من اول هذا الباب اذ كان الحمل لها على الفرض مما تتناقض به الالفاظ
الواردة فيه واسقاط احدهما ابطال الاجماع واسقاط الاخر ابطال اجماع الفرقة
على المنقول في معناه وذلك فاسد وفي فساده صحة ما اوردناه من الفتوى وكلامه
صريح في ان ثبوت الزكوة في الحبوب مجمع عليه بين الاصحاب واستثنى من ذلك الخضر و
البقول فلا زكوة فيها لا وجوبا ولا استحبابا للاصل ولما رواه الشيخ في
يب وفي عن حريز عن زرارة عن ابي عبد الله ع قال وجعل رسول الله صم الصدقة
في كل شئ انبتت الارض الا الخضر والبقول وكل شئ يفسد من يومه ونحوه
ذلك في صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع انه سئل عن الخضر فيها الزكوة وان بيع
بالمال العظيم فقال لا حتى يحول عليه الحول وموثقة سماعة عن ابي عبد الله ع
قال ليس على البقول ولا على البطيخ واشباهه زكوة الا ما اجتمع عندك من
غلته فبقي عندك سنة ومثلها حسنة الحلبي ورواية ابي بصير واما الثمار فيدل
على نفي الزكوة فيها عموم رواية زرارة المتقدمة وخصوص ما رواه الشيخ في
الصحيح عن ابي جعفر ع وابي عبد الله انهما قالا عفى رسول الله صم عن الخضر قلت وما
الخضر قال كل شئ لا يكون له بقاء كالبقل والبطيخ والفواكه وشبه ذلك مما
يكون سريع الفساد وحسنة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع وابي عبد الله ع في
البستان يكون فيه الثمار ما لو بيع كان بمال هل فيه صدقة قال لا وفي دلالة
نفي الاستحباب ما عدا الرواية الاولى نظر لكن الحكم مطابق لمقتضى الاصل السالم
عن معارضة النص والفتوى مصباح اختلف الاصحاب في العلس والسلت فاوجب
ابن الجنيد الزكوة فيها على اصله من وجوب الزكوة في جميع الحبوب وكذا الشيخ في ط وابن ادريس

وابن سعيد وره في عه وولده والشهيدان في ذ ولك وضه والمحقق الكركي في نق
اللغة على ان العكس حنطة والسلت الشعير قال الجوهري العلس ضرب من الحنطة تكون
حبتان في قشر وهو طعام اهل صنعا وقال الازهري هو صنف من الحنطة يكون منه
في الكمام حبتان وثلث وقال الفيومي العلس بفتحتين ضرب من الحنطة يكون في
القشرة منه حبتان وقد تكون واحدة او ثلث وفي كتاب العين السلت شعير لا قشر عليه
بالحجاز والغور يتبردون بسويقه في الصيف وفي المجمل السلت ضرب من الشعير
رقيق القشر صغار الحب ونحوه في ادب الكاتب وديوان الادب وفي المقاييس
ضرب من الشعير لا يكاد يكون له قشر والعرب تسميه العريان في الصحاح السلت بالضم
ضرب من الشعير ليس له قشر كانه الحنطة وفي المغرب السلت بالضم شعير لا قشر عليه
يكون بالغور والحجاز وفي يه انه سئل عن بيع البيضاء بالسلت فكرهه السلت ضرب
من الشعير ابيض لا قشر له وقيل هو نوع من الحنطة والاول اصح لان البيضاء الحنطة
وذهب الفاضلان في يع والمخ والتحرير وابن فهد في موجزه والصيمري في تلخيص
الخلاف وابن القطان في معالمه الى نفي الزكوة في السلت وهو ظ المفيد في عه ولم يذكر
العلس وتوقف المحقق فيهما في بر وكذا انه في موضع من هى وهو ظ س المقنعة والاصح
انه لا يجب فيهما الزكوة بل يستحب كما في سائر الحبوب غير الغلتين بناء على ان الزكوة لا
تجب في شئ من الحبوب الا الحنطة والشعير كما مر بيانه والعلس والسلت نوعان منفردان
عنهما بدليل صحة السلب ولزوم التقييد وعدم صدق الامتثال بهما في الامر
المتعلق بالغلتين وظهور المغايرة من كلام اهل اللغة ففي الجمهرة لابن دريد
السلت حب يشبه الشعير او هو بعينه والعلس بفتحتين حبة سوداء تخبز في
الجدب او تطبخ وفي المصباح المنير عن الازهري ان السلت حب بين الحنطة و

الشعير

الشعير ولا قشر له كقشر الشعير فهو كالحنطة في ملاسته وكالشعير في طبعه وبرودته
وعن ابي الصلاح ابن الصيدلاني قال هو كالشعير في صورته وكالقمح في طبعه و
حظا، وعن بعضهم ان العلس حبة سوداء تؤكل في الجدب وقيل هو مثل البر الا
عسر الاستنقاء وقيل هو العدس وفي الفائق والغريبين السلت حب بين الحنطة و
الشعير لا قشر له وفي المغرب العلس بفتحتين عن الغوري وعن الجوهري انه حبة سوداء
اذا اجدب الناس طحنوها واكلوها وقيل هو مثل البر عسر الاستنقاء يكون
في الكمام حبتان وفي سامي الاسامي الحنطة والسمراء والفوم والبر والقمح كندم والعلس
يرث ومتى اختلفت اللغة ولم يثبت العرف فالواجب نفي الحكم تمسكا بالاصل
السالم عن المعارض ويلوح من كلام اللغويين والفقهاء ان الحامل على دعوى
الفردية المشاكلة في الصورة او الموافقة في الطبيعة ومعلوم ان مثل ذلك لا يصلح
لاثبات الوضع وبالجملة فالمغايرة اما معلومة او مشتبهة وعلى التقديرين فا
لمتجه انتفاء الزكوة فيهما ولا ذكر للعلس في الاخبار واما السلت فقد تكرر وروده
في الروايات المتضمنة لثبوت الزكوة في جميع الحبوب كحسنة محمد بن مسلم قال
سألته عن الحبوب ما يزكى منه فقال البر والشعير والذرة والدخن والارز والسلت
والعدس هذا كله مما يزكى وفي هذه الروايات دلالة ظاهرة على مغايرة السلت لكل
من الشعير والحنطة فيكون الزكوة فيه مستحبا لا واجبا كما في سائر الحبوب ويجري
الحكم في العلس ايضا لانهما متقاربان لان الامر المستفاد من تتبع اللغة
ان الامر في السلت اجلى واظهر مصباح انما تجب الزكوة في الغلات بعد وضع
المؤن وفاقا للمعظم ومنهم الشيخ في ط والصدوق والمفيد والمرتضى
والديلمي والحلبيان والحليون الثلثة والشهيد وابو العباس والصيمري والمحقق الكركي

وولده والشيخ البهائي ووالده وعزاه في بر وهى الى اكثر الاصحاب وفي غاية
المرام الى جمهور علمائنا وفي ضه الى المشهور بعد الشيخ وفي المخ وكشف الالتباس و
غيرها الى المشهور من غير تقييد وذهب الشيخ في ف وكتابي الاخبار الى ان المؤن كلها على رب
المال دون الفقراء ونسبه في الاخير الى جميع الفقهاء الا عطا وتبعه ابن سعيد
في مع وادعى عليه الاجماع من غيره واختاره جماعة من المتاخرين منهم الشهيد
الثاني في فوائد القواعد مدعيا ان استثناء المؤن لا دليل عليه سوى الشهرة و
اثبات الحكم بمجردها لا يخ عن مجازفة ووافقه على ذلك سبطه السيد في
حواشيه على الاستبصار والمحقق الخراساني والعلامة المجلسي وربما لاح ذلك من
الاقتصاد والجمل والعقود وكره ولمع حيث اقتصروا على وجوب اخراج العشر ونصف
العشر ولم يتعرضوا لاستثناء المؤن لنا الاصل وفتوى المعظم والشهرة
وشذوذ المخالف ومعروفية نسبه واختلاف فتوى الشيخ الذي هو الاصل في هذا
الخلاف واطباق الاصحاب من بعده على خلافه الى زمن ظهور الموافق له وموافقة ما صار
اليه من تخصيص الخرص بالمالك لمذهب المخالفين الذين في خلافهم الرشد كما روي
عن الائمة الراشدين مع ما في التخصيص المذكور من الحرج الشديد والضيق
البين والتحامل على المالك والاضرار به وتنفير الناس من القيام بامر الزرع
والغرس وحملهم على المعصية بمخالفة الامر بما يشق وهو خلاف اللطف الواجب
وقد وقع الى ذلك الاشارة بقوله عز وجل ولا يسئلكم اموالكم تعليلا ذلك
بقوله ان يسئلكموها فيحفكم تبخلوا ويخرج اضغانكم مصباح قال في لك
النية شرط في اداء الزكوة فلا تصح من دونها عند علمائنا اجمع وهو قول
عامة اهل العلم ولانه عبادة فيفتقر الى النية لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا

الله

الله مخلصين وقوله ع انما الاعمال بالنيات ولانها عبادة تتنوع الى فرض و
نفل فافتقرت الى النية كالصلوة والصوم قال وحكي عن الاوزاعي ان النية
لا تجب في الزكوة لانها دين فلا يجب فيها كسائر الديون ولهذا يخرجها ولي
اليتيم ويأخذها السلطان من الممتنع والفرق ظ لانه حق مستحقه وقضاؤه
ليس بعبادة ولهذا يسقط باسقاط مستحقه وولي الطفل والسلطان نائبان عنه
عند الحاجة وقال في الفطرة انها عبادة تفتقر الى النية واشتراط النية
في الاعتكاف ولم ينقل فيه خلافا واما النية في الخمس فقل من صرح بها
وفي س في مسألة ارض الذمي قال والنية هنا غير معتبرة من الذمي
وفي وجوبها على الامام او الحاكم نظر اقربه الوجوب عنهما او عنه عند
الاخذ والدفع وقال الكركي في حواشي الارشاد في هذه المسألة و
يتولى النية هنا الامام او الحاكم ولا ينويان النيابة عن الكافر اذ لا
تقع العبادة منه ولا عنه مع احتمال ان يقال ان هذا القسم من العبادة
لا يحتاج الى النية كتغسيل الكافر للمسلم وكغسلها اذا كانت حائضا تحت
مسلم وقد طهرت وقلنا انه لا يحل اتيان الحائض حتى تغتسل وذكر نحو
ذلك في حاشية يع وفي البيان في ارض الذمي ولا يشترط فيها النصاب
ولا الحول ولا النية وحكم في لك بتولي الامام او الحاكم النية وجوبا
عنها لا عنه ثم احتمل سقوطها هنا كما في ق وحكي عن الشهيد انه في حواشيه
على عد تعرض للنية في هذه المسألة وحكايته عن الفخر فلاحظ
كتاب الصوم مصباح في حكم رؤية الهلال قبل الزوال قال الشيخ في ط

كتاب الصوم

ومتى رؤي الهلال قبل الزوال فهو لليلة المستقبلة وقال مثل ذلك في
وقال ابن الجنيد رؤية الهلال يوم ثلثين من رمضان اي وقت كان اذا لم
يصح ان الليلة الماضية قد روي فيها لا يوجب الافطار فاذا صحت الرؤية
افطر اي وقت يصح ذلك من نهار يوم الثلثين وقال ره في كره اذا رؤي الهلال
يوم الثلثين قبل الزوال او بعده فان كان هلال رمضان لم يلزمهم صيام
ذلك اليوم وان كان هلال شوال لم يجز لهم الافطار الا بعد غروب الشمس
عند علمائنا اجمع وفي هي ان ذلك مذهب اكثر علمائنا الا من شذ منهم وقال
السيد الاجل المرتضى رض في المسائل الناصرية لما ذكر قول الناصر انه اذا رؤي
الهلال قبل الزوال فهو لليلة الماضية هذا صحيح وهو مذهبنا وادعى ان
عليا ع وان مسعود وابن عمر وانسا قالوا به ولا مخالف لهم هذا هو الظ
من الصدوق طاب ثراه حيث اورد في كتاب من لا يحضره الفقيه ما هو نص في
التفصيل بالرؤية قبل الزوال او بعده وقد ذكر في اول الكتاب انه انما يورد
فيما يفتي به ويحكم بصحته ويعتقد به انه حجة بينه وبين ربه عز وجل وقد
اورد ثقة الاسلام الكليني في في رواية حماد الاتية من دون معارض وظاهر
العمل بها كما يرشد اليه قاعدته فيما يورده في كتابه من العمل بما لا معارض
له من الاخبار والتخيير فيما عدا ذلك بعد العجز عن المرجحات المنصوصة والية مال
المحقق الشيخ حسن في المنتقى حيث قال بعد نقل رواية عبيد الاتية
ولطريق هذا الخبر اعتبار ظاهر ومزيته واضحة وموافقة الحديث الحسن الذي يليه

اعتبارا

اعتبارا وقد حملها الشيخ على معنى بعيد ثم ايد ذلك بموافقة الصدوق على ما
نقلهم من الفقيه واختار هذا القول جملة من افاضل المتاخرين منهم المحقق
الخراساني في الذخيرة والكفاية والمحدث الكاشاني في الوافي والمفاتيح و
قال ره في لم الاقرب اعتبار ذلك في الصوم دون الفطر وقال المحقق في يع
واما رؤيته قبل الزوال فقد روي فيها التردد بين العمل بها والعمل بما دلت
عليه رواية العددين وقال في فع وفي العمل برواية قبل الزوال تردد وقال
الشهيد في س واجتزا سلار بالواحد في اوله والمرتضى برؤيته قبل الزوال
فيكون لليلة السابقة لرواية حماد وهي حسنة لكنها معارضة وظاهره
التوقف وهو صريح المحقق الاردبيلي ره والفاضل صاحب ك بعد اختياره
القول الاول والاقرب اعتبار الرؤية قبل الزوال في الصوم والافطار
معا كما ذهب اليه السيد ومن وافقه ويدل عليه اخبار المستفيضة منها
ما رواه ثقة الاسلام الكليني عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن عمير
عن حماد عن ابي عبد الله ع قال اذا رؤي الهلال قبل الزوال فهو لليلة
الماضية واذا راوه بعد الزوال فهو لليلة المستقبلة وليس في طريق الرواية
من يتوقف في توثيقه سوى ابراهيم بن هاشم فان المش عد الرواية من
جهته من الحسان ولكن في اعلى درجات الحسن والاصح ان الخبر لا يخرج من
جهته عن الصحة كما اختاره جملة من المتاخرين لتصريح جماعة بصحة جملة
من الاسانيد المشتملة عليه وكذا الشهيد الثاني فقد ذكر في مسئلة عدم
الاستحلال من حين النتاج في حول الزكوة بعد ذكر رواية زرارة المشتملة
على ابراهيم بن هاشم ان هذا الطريق صحيح وان العمل به متجه وفي مشكلة نفي اعتبار

يبين العبد مع ما لكه ان ذلك مستفاد من احاديث صحيحة منها صحيح منصور
ابن حازم ثم ساق الرواية وفي طريقها ابراهيم بن هاشم ويونس فانه نقل
الصدوق عن شيخه محمد بن الحسن بن الوليد ره انه كان يقول كتب
يونس بن عبد الرحمن كلها صحيحة يعتمد عليها الا ما ينفرد به محمد بن عيسى عن
يونس وكذا اعتماد اجلة الاصحاب وثقاتهم ومدحهم اياه بكثرة الرواية و
انه اول من نشر احاديث الكوفيين بقم وقد قال الص ع اعرفوا منازل الرجال
بقدر رواياتهم عنا ومنها ما رواه الشيخ عن سعيد بن عبد الله عن ابي
جعفر عن ابي طالب عبد الله بن الصلت عن الحسن بن علي بن فضال عن عبيد بن زرارة
وعبد الله بن بكير قالا قال ابو عبد الله ع اذا رؤي الهلال قبل الزوال فذلك اليوم من
شوال واذا رؤي بعد الزوال فذلك اليوم من شهر رمضان وهذه الرواية
ايضا قوية الاسناد معتبرة وليس في طريقها من يتوقف فيه سوى الحسن بن علي بن فضال
وعبد الله بن بكير ولا ينافي القدح فيها من جهة ابن بكير لكان العطف واما الحسن بن
علي بن فضال فقد وثقه الشيخ في ست وكتب الرجال وذكر ما انه في شانه روايات
كثيرة تدل على مدحه وعظم منزلته لكن نقل انه كان فطحيا ثم رجع عند الموت
وكلام الشيخ في الكتاب خال عن ذكر الفطحية والرجوع ولذا منع جملة من المتاخرين
منهم المحقق الاردبيلي ره وعلى تقدير التسليم فقد اتفقت كلمة الناقلين على
رجوعه عنها عند موته والمش عدوا روايات مثله من الصحاح لصدق حد الصحيح
عليها وان تقدم لها بعد الرجوع بمنزلة روايته اياها ثانيا ولا ريب
في اعتبارها وتظهر بما ذكرناه اعتبار سند الروايتين بل اندراجهما في
قسم الصحيح واما وجه الدلالة فيهما فواضح لا يحتاج الى البيان لانه متى
ثبت كون الهلال من شهر رمضان وجب الصيام ومتى كان من شوال

وجب

وجب الافطار وقد دلت الروايتان صريحا على انه اذا رؤي الهلال قبل الزوال
كان من الليلة الماضية او من شوال فيلحقه حكمه وقد اجاب عنهما الشيخ في يب
بالحمل على ما اذا اقترن بالرؤية قبل الزوال شهادة عدلين من خارج البلد
قال وليس لاحد ان يقول ان هذا لو كان مرادا لما كان لرؤيته قبل الزوال
فائدة لانه متى شهد الشاهدان وجب العمل بقولهما لان ذلك انما يجب اذا كان
في البلد علة ولم ير الهلال والمراد بهذين الخبرين ان لا يكون في البلد علة
لكن اخطاوا رؤية الهلال ثم راوه من الغد قبل الزوال واقترن الى
رؤيتهم شهادة الشهود ويتوجه عليه اولا ان حمل الروايتين على الوجه المذكور انما
يصح على القول بعدم الاكتفاء بالشاهدين مع الصحو واما على القول بالاكتفاء
بهما مطلقا كما هو الظ فلا يصح الحمل على ذلك اذ على هذا لم يكن لاعتبار الرؤية قبل
الزوال مع الشاهدين فائدة اصلا كما اعترفت وثانيا ان ظ الروايتين
يقتضي اعتبار الرؤية قبل الزوال مط سواء كان في السماء علة او لا ولم يكن
سواء اقترن بها شهادة الشاهدين من خارج البلد ام لا والاخبار الدالة على
عدم اعتبارها ظاهرها العموم كذلك وكذا الروايات الدالة على اشتراط الخمسين
مع الصحو فان ظاهرها اعتبار العدة المذكورة مع الصحو مط سواء كان رؤي الهلال
قبل الزوال ام الحمل المذكور ولا يتم الا بالغاء ولي في تلك الاخبار باسرها الا بان
تخصص بما دل على اعتبار الرؤية قبل الزوال بما اذا اقترن بالرؤية شهادة
العدلين من خارج البلد ولم يكن في السماء علة وما دل على عدم اعتبارها
بما اذا انتفى احد الامرين المذكورين وحمل الروايات الدالة على اعتبار الخمسين
على عدم الرؤية قبل الزوال وذلك كله خروج عن ظواهر النصوص من غير
شاهد ولا دليل واما لو ابقينا الروايتين على ظاهرهما من الاطلاق فانا

يحتاج الى لتا ويل فيما دل على عدم اعتبار الرؤية قبل الزوال فقط ولا يحتاج الى هذا التاويل فيما دل على الاعتبار وهو ظ ولا في اخبار الخمسين لاختصاص مواردها بصورة عدم الرؤية المعتبرة فكما انه لا تعارض بينها وبين ما دل على اعتبار الرؤية وقت العروب فكذا لا تعارض بينها وبين ما دل على اعتبار الرؤية قبل الزوال واجاب بعض المحققين عن الاستدلال بالروايتين بانه ليس فيهما تصريح بالصيام او الافطار ويجوز ان يكون الهلال لليلة الماضية مع عدم التكليف بالصيام او الافطار الا مع الرؤية في الليلة او الشهادة عليها ليلا او نهارا ولا يخفى ما فيه لان المستفاد من الادلة القطعية وجوب الصيام في كل يوم من شهر رمضان ووجوب الافطار في اول يوم من شوال وجب الافطار فيه فالقول بثبوت الشهر والمنع مما يلحقه من اللوازم غير معقول فان قلت طريق ثبوت الشهر منحصر في العلم بحصوله والظن المعتبر شرعا كشهادة البينة ومن المعلوم ان الرؤية قبل الزوال لا يقتضي العلم بكون الهلال لليلة الماضية وغاية الامر حصول الظن منها بذلك فيجب حمل الحكم بكونه لليلة الماضية في كلامه ع على المظنة والظهور وذلك لا يكفي في ثبوت لوازم الشهر من افطار او صيام ما لم يعلم كونه من الظنون المعتبرة في ثبوت تلك الاحكام وليس في الروايتين ما يدل عليه فلا يصح الاحتجاج بهما قلت المناقشة لا ذهاب من امثال هذه العبارات بقرائن المقام ان المقصود منها الدلالة على ثبوت ما يلزمها من الاحكام لانها مسوقة لبيان الاحكام الشرعية ولا ريب في ان الظن بكون اليوم المذكور من شهر رمضان او شوال لا يتعلق به بنفسه حكم شرعي ما لم يقصد منه لازمه وهو الصوم او الافطار وذلك واضح ومنها ما رواه الشيخ في الصحيح وغيره عن محمد بن قيس عن ابي

[هامش: هو المحقق الاردبيلي في شرح الارشاد عفي عنه]

[هامش: مع ان عدم افادة الرؤية قبل الزوال القطع بكونه لليلة السابقة لو يوجب الحمل على المظنة والظهور الوضعي في كلامه ع لوجب حمله في كلام غير الامام مما يخص العلم بالنسبة الى الانسان ممن ليس بعالم بالغيب فمن الغرر بين الامرين وهو غني عن البيان تاب تامل]

جعفر

جعفر ع قال قال امير المؤمنين ع اذا رايتم الهلال فافطروا او شهد عليه عدل من المسلمين وان لم تروا الهلال من وسط النهار او اخره فاتموا الصيام وان غم عليكم فعدوا ثلثين يوما ثم افطروا وجه الاستدلال ان قوله ع وان لم تروا الهلال الا من وسط النهار او اخره يدل بمفهوم الشرط على عدم وجوب الاتمام اذا رئي اول النهار وليس ذلك الا لكون اليوم المفروض من شوال هو المط لا يقال منطوق الحديث يدل على عدم وجوب الاتمام متى رئي الهلال في وسط النهار ووسط النهار باطلاقه يتناول شيئا مما قبل الزوال ولو قليلا فلا يكون الرؤية فيه معتبرة ويلزم منه عدم اعتبار الرؤية قبل الزوال لانه مخصوص بما كان بعده لكون المفهوم نصا في اعتبار الرؤية قبل الزوال في الجملة فلو ابقي المنطوق على اطلاقه لزم سقوط حكم المفهوم بالكلية فان قلت لما كان المنطوق وجوب الاتمام عند عدم الرؤية المخصوصة اي الرؤية التي لا يكون الا في الوسط او الاخر فيكون المفهوم عدم وجوب الاتمام عند انتفاء عدم تلك الرؤية وذلك يتحقق بعدم الرؤية اصلا وبثبوتها مع انتفاء الخصوصية بان تكون الرؤية في الليل او في اول النهار وعلى هذا فلا يلزم المفهوم على اعتبار الرؤية قبل الزوال من جهة الاطلاق دون التنصيص فيقع التعارض ح بين عموم المنطوق وعموم المفهوم والترجيح للاول قلت لما ثبت بالاجماع فحوى الخطاب من هذه الرواية وجوب الاتمام عند انتفاء مط الرؤية اختص الحكم في المفهوم بما اذا تحققت الرؤية لا في الوسط والاخر وذلك وان كان مط بالنسبة الى الرؤية قبل الزوال الا ان هذه الرؤية مقصودة في ضمن العموم والا لزم ان يكون قوله ع الا من وسط النهار او اخره تطويلا لا فائدة فيه اذ كان المناسب ان يقال وان لم تروا الهلال لا في النهار فاتموا الصيام

ما لا يخفى على العارف باساليب الكلام بل كان ينبغي ترك الاستثناء راسا لانه قد ذكر في اول الحديث وجوب الافطار اذا رؤي الهلال والمراد من الرؤية هنا الرؤية ليلة الثلثين على ما زعمه الخصم من اختصاص الرؤية وكان ينبغي ان يقال وان لم تروا الهلال اي في ليلة الثلثين فاتموا الصيام من دون حاجة الى الاستثناء فان قلت قوله ع وان غم عليكم فعدوا ثلاثين ليلة ثم افطروا يدل على انه متى حصل الاشتباه وجب صوم يوم الثلثين وهو باطلاقه يشمل صورة رؤية الهلال قبل الزوال قلت الحكم بالصيام يوم الثلثين معلق في الرواية على عدم الصحو المعبر عنه بالغم ومعلوم ان المراد عدم الصحو في زمان يعتبر فيه رؤية الهلال وهذا يجامع القول باعتبار الرؤية قبل الزوال وعدمه فعلى الاول يكون المراد منه وقوع الاشتباه في الليل وفي النهار قبل الزوال وعلى الثاني يكون مختصا بوقوعه في الليل فلا دلالة فيه على شيء من القولين ولو سلم ان المراد وقوع الاشتباه في الليل خاصة فانما يدل على عدم اعتبار الرؤية قبل الزوال من جهة الاطلاق فلا يعارض ما دل على اعتبارها من جهة التنصيص ومنه مفهوم هذه الرواية فان قيل قوله ع او شهد عليه عدل من المسلمين يدل على الاكتفاء بالعدل الواحد وانتم لا تقولون به وذلك مما يضعف الاستدلال بالرواية قلنا قد روى الشيخ هذه الرواية في الاستبصار اذا رايتم الهلال فافطروا او تشهد عليه بينة عدل من المسلمين فالظ سقوط البينة في نسخ التهذيب وايض فلفظ العدل يصح اطلاقه على الواحد فما زاد لانه مصدر يقال على القليل والكثير يقال رجل عدل ورجلان عدل ورجال عدل قال المصنف ره ليعلم ان الراوي لهذه الرواية وهو محمد بن قيس وان كان مشتركا بين الثقة وغيره لكن صرح

علماء

علماء الرجال بتعيين ارادة البجلي الثقة منه برواية يوسف بن عقيل عنه كما وقع في هذه الرواية وقد ذكر المحقق الشيخ حسن في المنتقى ان محمد بن قيس متى كان راويا عن ابي جعفر فالظ انه الثقة ان كان الناقل عنه عاصم بن حميد او يوسف ابن عقيل او عبيد ابنه او كان راويا عن ابي جعفر عن امير المؤمنين ع وان كان الراوي عنه ابي عبد الله ع يحتمل ان يكون حديثه من الصحيح او من الحسن وقد اجتمعت الامارتان هنا فان الراوي عنه يوسف بن عقيل وقد روى عن ابي جعفر عن امير المؤمنين ع كما ذكرناه ومنها ما رواه الشيخ في الموثق عن اسحق بن عمار عن ابي عبد الله قال سئلته عن هلال شهر رمضان يغم علينا في تسع وعشرين من شعبان فقال لا تصم الا ان تراه فان شهد اهل بلد اخر فاقضه واذا رايته وسط النهار فاتم صومه الى الليل وجه الاستدلال انه ع امر باتمام الصوم اذا رؤي الهلال وسط النهار وذلك لا يصح على القول المشهور اذ لا اعتبار بالرؤية نهارا على هذا القول سواء في ذلك الرؤية في الوسط او في احد الطرفين واما على القول باعتبار الرؤية قبل الزوال فيصح الحكم باتمام الصوم اذا رؤي في الوسط لانه وان تضمن جزءا مما بعد الزوال لكن المراد منه الوسط العرفي وهو مجموع الجزئين الحافين بان الفاصل بين النصفين الا انه يجب تخصيصه بالجزء الواقع قبل الزوال لان الرؤية بعد الزوال غير معتبرة اجماعا ومتى ثبت اعتبار الرؤية قبل الزوال في الجملة ثبت اعتبارها مط اذ لا قائل بالفصل وانما اقتصر على ذكر الوسط مع عموم الحكم لما قبل الزوال لان اعتبار الرؤية فيه يستلزم اعتبارها قبله بطريق اولى للحصول التنبيه على منتهى ما يعتبر رؤيته نهارا كما لا يخفى هذا وقد قيل لتوجيه الرواية بحيث ينطبق على القول المش وجهان الاول حمل الامر باتمام الصوم على

الاستحباب وان المراد صوم على انه من شعبان قال الشيخ في يب ويتوجه عليه مضافا الى ما فيه من صرف الامر عن ظاهره وهو الوجوب ان الصوم على هذا الوجه لا يختص بصورة رؤية الهلال نهارا فضلا عن رؤيته في الوسط خاصة كما تدل عليه الرواية على ان سوق الحديث يقتضي ان يكون الصوم المامور به هنا هو الصوم المنهي عنه في قوله عم لا تصم الا ان تراه ولا ريب ان المراد صومه على انه من رمضان الثاني ما ذكره بعض مشايخنا المحققين وهو ان المراد وجوب الاتمام لو وقع الاشتباه في اخر شهر رمضان واستدل عليه بقوله عم فاتم صومه الى الليل فانه يقتضي ان يكون هناك صوم محقق او مفروض التحقيق حتى يصح الامر بالاتمام ولم يتحقق بشيء منهما في يوم الثلثين من شعبان كيف وقد نهى عن الصوم في صدر الحديث وامر بقضائه ان شهد عليه اهل بلد اخر فالمراد به اذا رايت الهلال حال كونك صائما فاتم الصوم يعني لو وقع هذا الاشتباه في اخر الشهر وفيه نظر اما اولا فلان السؤال صريح في ان الاشتباه انما وقع في يوم تسع وعشرين من شعبان وليس في الرواية ما يشعر بوقوعه في اخر شهر رمضان اصلا فحمل الجواب عليه بعيد جدا بل لا وجه له ومعنى اتمام الصوم في اليوم المذكور انه ان كان لم يفطر بعد ما نوى الصوم من شهر رمضان واعتد به وان كان قد افطر امسك بقية اليوم ثم قضاه ولا استبعاد في ارادة هذا المعنى من لفظ الاتمام اذا دلت عليه القرينة واي قرينة اوضح من دلالة السؤال عليه والنهي عن الصوم في صدر الحديث لا ينافي الامر به هنا لان المنهي عنه هو الصوم قبل العلم بدخول الشهر والمامور به فلان وجوب اتمام الصوم في اخر شهر رمضان لا يختص بما اذا روي الهلال في وسط النهار ولو قلنا بعدم اعتبار الرؤية قبل الزوال فانه يجب على هذا القول

اتمام

اتمام الصوم مطلقا سواء روي الهلال نهارا في الوسط او احد الطرفين او لم ير اصلا فلا وجه لتخصيص الوجوب بصورة الرؤية في الوسط خاصة كما دلت عليه الرواية ولا يبعد ان يقال ان الرواية على هذا الفرض ايضا لا تدل على اعتبار الرؤية قبل الزوال وذلك لانها تدل بمفهوم الشرط على عدم وجوب الاتمام عند عدم الرؤية في الوسط وهو باطلاقه يشمل الرؤية في اول النهار وفي اخره وقد خرج عنه الرؤية في الاخر للاجماع على عدم اعتبار الرؤية بعد الزوال وكذا عدم اعتبار الرؤية في الوسط يقتضي عدم اعتبارها في الاخر بطريق اولى فيبقى الباقي مندرجا تحت العموم ولا يعارضه الامر بالاتمام في الوسط الشامل باطلاقه لجزء مما قبل الزوال لان ابقاءه على العموم يوجب الغاء حكم المفهوم راسا وتخصيص المنطوق اولى منه كما حقق في الاصول ومنها ما رواه الشيخ في اخر ابواب الزيادات عن داود الرقي عن ابي عبد الله عم قال اذا طلب الهلال في المشرق غدوة فلم ير فهو هاهنا هلال جديد رؤي ام لم ير يعني انه اذا طلب الهلال غدوة في جانب المشرق فلم ير فهو هاهنا اي في جانب المغرب هلال جديد واليوم من الشهر الماضي فلو طلب فيه ورؤي لم يكن في جانب المغرب هلالا جديدا واليوم من الشهر الماضي فلو طلب فيه ورؤي لم يكن في جانب المغرب هلالا جديدا بل كان لليلة السابقة وكان اليوم المذكور من الشهر المستقبل ويستفاد من ذلك ان الرؤية قبل الزوال علامة كون الهلال لليلة السابقة كما ان عدم الرؤية مع الطلب امارة كونه لليلة المستقبلة والخلط ومنها ما رواه الصدوق في يه مرسلا عن ابي جعفر عم قال اذا اصبح الناس صياما ولم يروا الهلال وجاء قوم عدول يشهدون على الرؤية

فليفطروا وليخرجوا من العد اول النهار الى عيدهم واذا رؤي هلال شوال بالنهار قبل الزوال فذلك اليوم من شوال واذا رؤي بعد الزوال فذلك اليوم من شهر رمضان والتقريب ظ مما قدمناه احتج القائلون بعدم اعتبار الرؤية قبل الزوال بوجوه الاول الاصل والمراد به الاستصحاب الثاني قوله تعالى واتموا الصيام الى الليل وقوله عز وجل ولتكملوا العدة الثالث الاخبار الدالة على المنع من الصوم والافطار بالظن والنهي عن ادخال الشك في اليقين كصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عم قال اذا رايتم الهلال فصوموا واذا رايتم الهلال فافطروا وليس بالراي ولا بالتظني ٣
وموثقة اسحق بن عمار عن ابي عبد الله انه قال في كتاب علي عم صم لرؤيته وافطر لرؤيته واياك والشك والظن فان خفي عليكم فاتموا الشهر الاول ثلثين ورواية القاسانى قال كتبت اليه وانا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا فكتب اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية ومن المعلوم ان الرؤية قبل الزوال لا توجب العلم بكون الهلال لليلة السابقة اذ ربما روي الهلال قبل الزوال مع مقارنة خروج الشعاع للغروب او تاخره عنه وغاية الامر حصول الظن منه بكونه لليلة الماضية وقد نهي عن التعويل عليه في الروايات الرابع الاخبار الكثيرة الدالة على ان الصوم والافطار انما يكونان للرؤية كظ قولهم عم في الروايات المستفيضة صم للرؤية وافطر للرؤية وفي بعضها اذا رايت الهلال فصم واذا رايت الهلال فافطر وكرواية الفضيل بن عثمان عن ابي عبد الله عم قال ليس على اهل القبلة الا الرؤية ووجه الاستدلال ان المراد من الرؤية في تلك الاخبار

هي

هي الرؤية عند الغروب لان الرؤية نهارا لا يكاد يفهم من اطلاق الرؤية فضلا عن الرؤية قبل الزوال خاصة وعلى هذا فيقتضي الحصر في الاخبار انتفاء الحكم بالافطار والصيام عند انتفاء تلك الرؤية المخصوصة وان فرض تحقق الرؤية قبل الزوال وايضا الامر بالصوم انما يكون قبل دخول وقت الصوم اذ الامر بالصوم بعد مضي جزء من وقته فاما ان يتوجه الامر الى مجموع الوقت او الى البقية المستقبلة من النهار والاول باطل لانتفاء القدرة عليه وكذا الثاني لان الامساك في جزء النهار لا يكون صوما شرعا فتعين ان يكون الامر قبل دخول الوقت وانما يتصور ذلك اذا كان المراد بالرؤية الرؤية الشائعة وجب ارادتها ومتى كان المراد بها الرؤية المتعارفة في جهة الصيام وجب حمل الرؤية في جانب الافطار عليها بقرينة السياق ولعدم القول بالفصل الخامس اطلاق ما دل على الصوم والافطار متى لم يتحقق الرؤية ليلا كصحيحة هارون بن خارجة قال قال ابو عبد الله عم عد شعبان تسعة وعشرين يوما فان كان متغيمة فاصبح صائما وان كانت مصحية وتبصرت فلم تر شيئا فاصبح مفطرا ورواية الربيع بن ولاد عن الصادق عم قال اذا رايت هلال شعبان فعد تسعة وعشرين فان صحت فلم تره فلا تصم وان تغيمت فصم ورواية محمد بن مسلم عن احدهما عم قال شهر رمضان يصيبه ما اصاب الشهور فاذا صمت تسعة وعشرين يوما ثم تغيمت السماء فاتم العدة ثلثين ورواية عبيد ابن زرارة عن الصادق عم قال شهر رمضان يصيبه ما يصيب الشهور من الزيادة فان تغيمت السماء يوما فاتموا العدة السادس ما رواه الشيخ في يب عن جراح المدائني قال قال ابو عبد الله عم من راى هلال شوال نهارا في شهر

رمضان فليتم صيامه السابع ما رواه الشيخ في الصحيح عن محمد بن عيسى قال كتبت اليه جعلت فداك ربما غم هلال شهر رمضان فيرى من الغد قبل الزوال وربما رايناه بعد الزوال فترى ان نفطر قبل الزوال اذا رايناه ام لا وكيف تامرني في ذلك فكتب عم تتم الى الليل فانه ان كان تاما لروي قبل الزوال والجواب اما عن الاول وهو الاصل فبالحمل على شهر رمضان ولا نزاع فيه وانما النزاع في ان اليوم روئي فيه الهلال قبل الزوال من شهر رمضان او غيره ولا دلالة للاية على تعيين ذلك وكذا الاية الثانية فانها ليست من محل النزاع في شيء اذ المراد باكمال العدة هو الصوم في جميع ايام الشهر ولا دلالة فيه على ان اليوم المذكور من شهر رمضان بل انما يدل على وجوب الصيام ان كان منه وذلك واضح واما عن الثالث من وجوه الاول احتمال ان يكون المراد من الشك والظن المنهي عنهما في الروايات هو ظن رؤية الهلال ولا نزاع في ذلك اذا الرؤية قبل الزوال انما تكون معتبرة اذا كانت متيقنة مقطوعا بها الثاني ان المتبادر من الاخبار المذكورة المنع من الصوم والافطار لاجل الراي والتظني ونحن نقول بموجبه لان التعويل في الصوم والافطار على الرؤية قبل الزوال ليس من حيث افادة الظن بل لورود الروايات بكونها علامة لدخول الشهر وان افادت الظن فالاعتماد في الصوم والافطار على ما نقيد الظن للاذن من الشارع في التعويل عليه لا لافادة الظن والفرق بين الامرين بين الثالث ان النهي عن التعويل على الظن مطلق فيجب تقييده بما دل على اعتبار الرؤية بخصوصها كاخصوص الاخبار الدالة على اعتبار البينة حملا للمطلق على المقيد جمعا بين الاخبار واما عن الرابع فبان ظاهر لفظ الرؤية في الرواية الشائعة المتعارف في رؤية

على عدم ارادة غيرها من اللفظ وانما يقتضي ذلك القطع بارادتها منه ويتوقف ارادة الغير وعدمها على دليل يدل عليه وكلا يدل اللفظ على ارادة الرؤية الغير الشائعة فكذا لا يدل على عدم ارادتها وليس الظهور هنا بمنزلة ظهور اللفظ في المعاني الحقيقية لان الظهور فيها يقتضي حمل اللفظ على المعنى الظ وارادته خاصة حذرا عن لزوم المجاز بخلاف الظهور فانه لا يلزم التجوز على تقدير ارادة المعنى الغير الظ منه وتحقيقه ان المعنى الظ من اللفظ قسمان احدهما ان يكون اللفظ حقيقة فيه وموضوعا بازائه وهذا لا يقتضي ارادة المعنى الظ فكذا يقتضي عدم ارادة غيره والا لزم الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي ولا استعماله في الاعم منهما والثاني ما لا يكون كذلك بل كان اللفظ حقيقة في المعنى الاعم ولا يقتضي عدم ارادة غيره بل يكون الغير الظ منه وعدمه متوقفا على الدليل ولا يصلح التمسك به لشيء منهما وذلك كلفظ الوجود فانه حقيقة في المعنى الاعم من الخارجي والذهني لكن الظ منه عند الاطلاق هو الوجود الخارجي لا بمعنى تحتم الحمل عليه لو اطلق اللفظ بل بمعنى تيقن ارادته من اللفظ في الجملة وذلك لا ينافي ارادة الوجود الذهني منه ايض اذ لا يلزم المجاز على تقدير ارادته بل كان اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي اعني الاعم من الفردين ومن هذا القبيل لفظ الرؤية فانها حقيقة في مطلق الابصار سواء تعلق بالهلال او بغيره وسواء تحقق الابصار وقت الغروب او قبل الزوال حتى لو قيل رايت الهلال قبل الزوال او رؤية الهلال قبل الزوال حكمها كذا لم يكن في ذلك خروج عن حقيقة اللفظ لكن لما كان الشائع المتعارف رؤية الهلال

عند الغروب كانت هذه الرؤية سابقة الى الفهم من اطلاق اللفظ والسبق بهذا المعنى لا يدل على عدم ارادة المعنى الغير السابق وههنا سؤال وهو انه قد تقرر في الاصول ان تبادر المعنى من اللفظ امارة كونه حقيقة فيه وثبوت العلامة يقتضي ثبوت ذي العلامة فمتى كان المتبادر من اللفظ خصوص احد فردي الطبيعة كان حقيقة فيكون مجازا في الاعم لان تبادر الغير علامة المجاز وجوابه ان التبادر انما يكون دليلا وعلامة في مقام الاشتباه وعدم العلم بحقيقة اللفظ اما مع العلم بحقيقة اللفظ بنص الواضع او بثبوت ملزوم الوضع او نفي لوازم المجاز فلا تعويل عليه كما لا يخفى واما الاستدلال بالاخبار المذكورة من حيث ان الامر بالاتمام للصوم للرؤية انما قيل دخول وقت الصوم فيمكن الجواب عنه بان المراد من الصوم بعد مضي جزء من وقته وهو الامساك في البقية المستقبلة والاعتداد به ان لم يكن افطر وقد ورد الامر بالصوم بهذا المعنى في كثير من الاخبار كصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سالته عن الرجل يبدو له بعد ما يصبح ويرتفع النهار ان يصوم ذلك اليوم ويقضيه من شهر رمضان وان لم يكن نوى ذلك من الليل قال نعم يصومه ويعتد به اذا لم يحدث شيئا وصحيحة الاخرى قال سالت ابا الحسن عم عن الرجل يصبح ولم يطعم ولم يشرب ولم ينو صياما وكان عليه يوم من شهر رمضان الان يصوم ذلك اليوم وقد ذهب عامة النهار قال نعم له ان يصوم ويعتد به من شهر رمضان وموثقة ابي قال سالت ابا عبد الله عن الصائم المتطوع تعرض له الحاجة قال هو بالخيار ما بينه وبين العصر فان مكث حتى العصر ثم بدا له ان يصوم ولم يكن نوى ذلك فلان يصوم ذلك اليوم ان شاء وعن الخامس بالمنع من دلالة الاخبار المذكورة على الصوم والافطار وان لم يتحقق الرؤية في الليل وانما

تدل على ان هذا القول فيكون المفروض حصول الغيم هناك ايض ولو سلم ان المراد حصول الغيم الاشتباه في الليل فانما يدل على عدم اعتبار الرؤية قبل الزوال من جهة الاطلاق فلا يعارض ما دل على اعتبار الرؤية المذكورة بخصوصه بل يجب تقييد الاطلاق به حملا للمطلق على المقيد جمعا بين الاخبار وعن السادس بالطعن في السند اولا لجهالة الراوي اعني جراح المدائني واشتماله على القسم بن سليمان وهو ايض مجهول وثانيا بالحمل على الرؤية بعد الزوال من جهة الاطلاق فلا يعارض ما دل على اعتبار الرؤية المذكورة بخصوصه بل يجب تقييده بالاطلاق حملا للمطلق على المقيد جمعا بين الروايات وعن السابع بضعف السند لاشتماله على محمد بن جعفر وهو مشترك بين الثقة وغيره ولا مميز ولجهالة الواسطة بين الشيخ وعلي بن حاتم لسقوطها ولا نعلم تعيينها من المشيخة ولانه نقل الرواية عن كتابه لاشتماله على الكتابة واضمار المكتوب اليه والكل ضعف الرواية بها ومع ذلك فالمفروض في السؤال وقوع الاشتباه في هلال شهر رمضان وانه انما روئي في عند تلك الليلة وهو يوم الثلثين من شعبان وعلى هذا فالحكم بصوم ذلك يدل على اعتبار الرؤية قبل الزوال وقول السائل فترى ان نفطر قبل الزوال اذا رايناه وقوله عم في الجواب تتم الى الليل فانه ان كان تاما لروي قبل الزوال يدل على ان الاشتباه الواقع انما هو في اخر شهر رمضان وان الهلال الذي يرى قبل الزوال هو هلال شوال وانه لو اعتبر بالرؤية قبل الزوال لو ربما يتفق ذلك اذا كان الشهر تاما والحق ان الرواية ضعيفة السند مضطربة الدلالة فلا يصلح التعلق بها لشيء من القولين وان كان دلالتها على القول المشهور اظهر لو امكان هلال شوال الى شهر رمضان توسعا لصدق الاضافة بادنى ملابسة فيل ويمكن توجيه الرواية بحيث توافق القول باعتبار الرؤية قبل الزوال بتكلف بان

بحمل قوله ان كان تاما لم يُرَ قبل الزوال على انه ان كان الشهر المستقبل تاما رُوي
هلاله قبل الزوال ولا يخفى ما فيه لان تمامية الشهر المستقبل لا تعلق له برؤية الهلال
قبل الزوال بل لو كان ناقصا لا يمكن الرؤية قبل الزوال ايضا فالاعتبار انما هو
بتمامية الشهر الماضي ونقصانه فان كان ناقصا فلا يمكن رؤية هلال الشهر المستقبل
آخر يوم منه وهو يوم التاسع والعشرين سواء كان الشهر المستقبل تاما او ناقصا
وان كان تاما امكن رؤيته قبل الزوال يوم الثلثين كذلك ولا مدخلية لتمامية
الشهر المستقبل ونقصانه فيه وذلك واضح وقد ظهر بما ذكرناه ان الاخبار التي
استدل بها الخصم سوى رواية المدايني ورواية محمد بن عيسى العبيدي ليس في شيء
منها ما ينافي الاخبار المتقدمة وقد مر وجهه مفصلا ولو كان فانما هو لاجل
الاطلاق ضعيف لا يصلح مستندا في مقابلة الاخبار الصحيحة بل لا يبعد ان يقال
ان الاخبار الكثيرة الدالة على اعتبار الرؤية يتناول باطلاقه الرؤية قبل الزوال
وانما خرج عنها الرؤية بعد الزوال بالاجماع والاخبار فيبقى غيرها منه داخلا تحت
العموم وهما مع اشتراكهما في ضعف السند قاصرتا الدلالة فان الاولى مطلقة فيجب
تقييدها بالاخبار الصحيحة والثانية مضطربة الدلالة جدا فلا تصلح لمعارضة
الروايات المتقدمة مع حجية سندها وكثرة عددها وصراحتها في المطلوب واعتضادها
بما حكاه السيد المرتضى عن علي ع فانه لا يقصر عن الرواية المرسلة ومخالفتها للمشهور
بين العامة فتوى ورواية فقد نقل مه في كره عن ابي حنيفة ومالك والشافعي عدم
اعتبار الرؤية قبل الزوال وانهم احتجوا عليه بما رووه عن ابي وائل منصور بن
سلمة قال جاءنا كتاب عمر ونحن بخانقين ان الاهلة بعضها اكبر من بعض فاذا رأيتم
الهلال في اول النهار فلا تفطروا حتى تمسوا الا ان يشهد رجلان مسلمان
انهما اهلاه بالامس عشية وقد حكى القول باعتبار الرؤية قبل الزوال

عن ابي يوسف والثوري ولا يجوز ان تكون التقية منهما لان ابا يوسف
انما صدرت منه الفتاوى في زمن الرشيد حين استعمله للقضاء ولم يعهد منه
الفتوى في زمن الصادق ع ولا يعهد ذلك في تقية ابي حنيفة كما قيل واما الثوري
فهو وان كان في عصره ع الا ان التقية منه دون ابي حنيفة ومالك بعيد
جدا هذا فيما روي عن ابي عبد الله ع واما ما روي عن ابي جعفر ع كصحيحة
محمد بن قيس ومرسلة الصدوق في الفقيه فلا يتوهم فيه الحمل على التقية لتقدم عصره
والعجب من بعض الفضلاء حيث جعل مخالفة العامة من مرجحات المشهور وهو اشتباه
نشا من قلة التتبع لمذاهب العامة وكذا الترجيح بموافقة الكتاب كما ذكره جماعة
فان اقصى ما يدل عليه هو وجوب اكمال العدة او وجوب اتمام الصوم الى
الليل ولا اشعار في شيء من ذلك باعتبار الرؤية قبل الزوال ولا عدمه واما
الشهرة بين الاصحاب فالامر فيها هين بعد مخالفة كثير من اجلاء المتقدمين
وموافقة اكثر المتاخرين لهم وتردد آخرين في المسألة كما مر على ان المعتمد
من الشهرة في مقام الترجيح هي الشهرة بين متقدمي الاصحاب كرواة الاخبار و
التابعين لهم واما الشهرة الحاصلة بعد زمان الشيخ ففيها كلام مشهور وان
كان الحق عدم خلوها عن نوع تاييد واما الاجماع الذي حكاه مه في كره
فهو معارض بالاجماع المنقول عن السيد المرتضى فقد نقل عنه في الخ انه ذهب
الى اعتبار الرؤية قبل الزوال وانه ادعى ان عليا ع وابن مسعود وجماعة
قالوا به وانه لا مخالف لهم وقد يرجح هذا بما تضمنه من النسبة الى علي ع
صريحا وبقرب عصر الناقل له من عصر الائمة ع فلا يبعد اطلاعه على الاجماع
بنقل الاول وبرجوع مه في الخ عما نقله في كره واعتماده فيه على الاجماع المحكي عن

السيد المرتضى ره وهذا كله مما يضعف الاجماع الذي حكاه في كره احتج مه طاب ثراه
على اعتبار الرؤية قبل الزوال في الصوم بالاجماع المنقول عن السيد وبروايتي
حماد وعبيد المتقدمتين وبانه اذا رآه قبل الزوال كان محل الصوم باقيا فيجب
ابتداؤه ثم نقل احتجاج الشيخ واجاب عنه ثم قال لا يقال الاحاديث التي
ذكرتموها تقتضي المساواة بين الصوم والفطر لانا نقول الفرق انما هو
الاحتياط للصوم وهو انما يتم بما فصلناه وفيه ان الاحتياط ليس بواجب وانما هو
امر مندوب ولو وجب فانما يجب فيما لا نص فيه لا فيما ورد فيه النصوص المعتبرة مع
ان الاحتياط هنا معارض بمثله اذا رؤي الهلال يوم الثلثين من رمضان لاحتمال
كونه من شوال مع حرمة صوم يوم العيد وايضا فالتنزيل على الوجه المذكور انما
يتصور في رواية حماد واما رواية عبيد بن زرارة فهي صريحة في اعتبار
الرؤية في الافطار وبالجملة فالواجب اما القول باعتبار الرؤية قبل الزوال
مطلقا في الصوم والافطار والقول بعدم اعتباره كذلك واما التفصيل فلا وجه (والفطار نخ)
له اصلا وينبغي التنبيه لامور الاول لو رؤي الهلال في اول الشهر قبل الزوال
ولم ير هلال شوال ليلة احد وثلثين وجب صوم مع الصحو والتطلع لانكشاف الخطاء ولو
لم يجب كما لو ثبت بشهادة العدلين وقال الشهيد في الخ يجب صومه ولو كان الاحتياط
للصوم متعينا فلا يجوز الاقدام على الافطار بناء على مثل هذه الروايات المفيدة
للظن المعارضة بمثلها وفيه نظر الثاني اعتبار الرؤية قبل الزوال لا يختص
بهلال شهر رمضان او شوال على الاقرب لان الوجه في الجميع واحد ولاطلاق
بعض الروايات ويحتمل الاختصاص اقتصارا فيما خالف الاصل على مورد النص كما رواه
الكليني في كتاب الروضة بسند ضعيف عن عمر بن يزيد قال قلت لابي عبد الله ع

ان المغيرية يزعمون ان هذا اليوم لهذه الليلة المستقبلة فقال كذبوا هذا اليوم
لليلة الماضية ان اهل بطن نخلة حيث رأوا الهلال قالوا قد دخل الشهر الحرام
واستدل بعض فضلاء المتاخرين بهذه الرواية على عدم اعتبار الرؤية قبل الزوال
قال ووجه الدلالة انه يفهم منه ان الهلال اذا رؤي فاليوم المستقبل لليلة
المستقبلة اول الشهر وان اليوم تابع لليلة الماضية وهو كما ترى

كتاب الحج

الحج من اعظم شعائر الاسلام واظهر مظاهر العبودية والاستسلام وافضل ما يتقرب
به الانام الى الله الملك القدوس السلام حج بيت الله الحرام والوفود الى المشاعر العظام
لما فيه من اذلال النفس واتعاب البدن وهجران الاهل والتغرب عن الوطن ورفض
العادات وترك اللذات والكف عن الشهوات والتعرض للمنافرات والمكروهات و
انفاق المال وشد الرحال وتحمل مشاق الحل والارتحال ومقاساة الاهوال و
الابتلاء بمعاشرة السفلة والانذال وهو اذا جمعه رياضة نفسانية وطاعة
مالية وعبادة بدنية قولية وفعلية وجودية وعدمية وهذا الاجتماع من خواص
الحج لم يتحقق في غيره من العبادات اذ ليس فيها ما هو اجمع من الصلوة ولم يجتمع فيها
ما اجتمع في الحج من فنون الطاعات ومن ثم ورد ان الحج المبرور لا يعدله شيء
وان ليس له جزاء الا الجنة وانه افضل من عتق سبعين رقبة وخير من انفاق
مثل ابي قبيس ذهبا وانه افضل من الصيام والجهاد والرباط بل من كل
شيء الا الصلوة وفي الحديث اما انه ليس شيء افضل من الحج الا الصلوة وفي
الحج ههنا صلوة وليس في الصلوة قبلكم حج وفيه ان الحج افضل من الصلوة و
الصيام لان المصلي انما يشتغل عن اهله ساعة وان الصائم يشتغل عن اهله بياض يوم وان الحاج
ليشخص بدنه ويضحي نفسه وينفق ماله ويطيل الغيبة عن اهله لا في مال يرجوه ولا

الى تجارة الدنيا وقد تطابق العقل والنقل على ان افضل الاعمال احمزها وان جزع
اشقها واصعبها وان الاجر على قدر المشقة وان الثواب بمقدار الكلفة ثم ان
هذه الطاعة المفضلة والعبادة المبجلة كثيرا ما يعتريها الفساد ويدخلها
الخلل من الاخلال بما هو من الاصل في صحة العمل تصحيح النية والعلم بالمسائل
العملية وذلك لان الحج عبادة بينة الفعل والترك ظاهرة الافعال والتروك موضوعة
على الاعلان ولا يطلها داعية الى التعرف والاشتهار معدودة في هذه الاعصار من
اسباب الرفعة والاعتبار والابهة والافتخار ومع ذلك فهي مما يتوصل به الى التجارة و
الانتشار ومشاهدة البلدان والامصار والاطلاع على احوال الاماكن والديار
فهو بهذا الاعتبار وبنحو تطرق الخلل اولى مثل ذلك فلما يسلم من الدواعي الفاسدة
المبطلة للعمل والخلاص من ذلك الا باخلاص ولا اخلاص الا بالخلوص من شوائب
العجب والرياء والتجرد عن حب المدح والثناء وتجريد وسائل الدين عن الات
الدنيا ولا يحصل الا بكسر حظوظ النفس واخراج حب الدنيا من القلب حتى يكون
المستولى عليه حبه عز وجل ويكون ذكره هو الامر الداعي الى العمل وهو ملاك
الامر وملاك الفضل والطريق العالي اليه واضح مكشوف ولكن عند العمل تسكب
العبرات وتكثر العثرات وعند الامتحان يكرم الرجل او يهان ولاستقامة الفكر
في احوال الدنيا وما لها ومزاولة علم الاخلاق الذي طب النفس وعلاجها
نفع بين في ذلك وتمام شرط والله الموفق واما الخلل الثاني فالخطب فيه جليل والسالم
منه قليل لغلبة الجهل على الانام وقلة بصيرتهم في الاحكام والحج كثير الاجزاء
واسع الاجزاء جم المطالب متوفر المقاصد وهو مع ذلك غير متكرر ولا مانوس
واكثر الناس يأتون على ضجر وملالة سفر وضيق وقت واشتغال قلب فلا يعرفون

بطرقهم

بطرقهم الخلل لجهلهم بكيفية العمل ونحن نرى الناس لا يحسنون العبادات المتكررة
اليومية مثل الطهارة والصلوة مع الفهم بها ومداومتهم عليها حتى ان الرجل
يمضي عليه خمسون سنة وستون سنة لا يصحح الوضوء ولا يحسن الصلوة فكيف
بالحج الذي هو عبادة غريبة غير مالوفة لا عهد للمكلف بها ولا مانوس به مع
كثرة مسائله وتشعب احكامه وكونه اكبر الاعمال واكثرها مسئلة واطولها ذيلا و
خصوصا مع انضمام مسائل الطهارة والصلوة اليه نظرا الى جزئية الثاني وشرطية
الاول فان الخطب في ذلك عظيم جدا وفي الحديث عن زرارة قال قلت لابي عبد الله
جعلني الله فداك اسئلك في الحج منذ اربعين عاما فتفتيني فقال يا زرارة
بيت يحج قبل ادم ع بالفي عام تريد ان تفنى مسائله في اربعين عاما والوجه
من مغزى الحديث المذكور ان استقصاء مسائل الحج غير مراد بل ولا مقدور
وهكذا كل غير ان الميسور لا يسقط بالمعسور اذ لا سبيل الى الكل فلا اقل من فرض
المناسك التي لا يعذر بجهالتها سالك **مقدمة** في اسرار الحج وفوائده وعلة
ابتلاء الناس به اعلم ان الله تبارك وتعالى سن الحج ووضعه على عباده اظهارا
لجلاله وكبريائه وعلو شانه وعظم سلطانه واعلانا لرق الناس وعبوديتهم
وذلهم واستكانتهم وقد عاملهم في ذلك معاملة السلاطين لرعاياهم و
الملوك لمماليكهم يستذلونهم بالوقوف بباب بعد باب واللبث في حجاب بعد حجاب
لا يؤذن لهم بالدخول حتى تقبل هداياهم ولا تقبل منهم الهدايا حتى يطول
حجابهم وان الله تعالى قد شرف البيت الحرام واضافه الى نفسه واصطفاه لقدسه
وجعله قياما للعباد ومقصدا يؤم من جميع البلاد وجعل ما حوله حرما و
جعل الحرم امنا وجعل فيه ميدانا ومجالا وجعل له في الحل شبيها ومثالا فوضعه
على صورة الملوك والسلاطين ثم اذن بالناس في الحج ليأتوه رجالا و

ركبانا من كل فج وامرهم بالاحرام وتغيير الهيئة واللباس شعثا غبرا متواضعين
مستكينين رافعين اصواتهم بالتلبية واجابة الدعوة حتى اذا اتوه كذلك حجبهم
عن الدخول واوقفهم في حجبه يدعونه ويتضرعون اليه حتى اذا طال تضرعهم
واستكانتهم ورجموا شياطينهم بجمارهم وخلعوا طاعة الشيطان من رقابهم
اذن لهم بتقريب قربانهم وقضاء تفثهم ليطهروا من الذنوب التي كانت هي
الحجاب بينه وبينهم وليزوروا البيت على طهارة منهم ثم تعبدهم فيه بما يظهر معه
كمال الرق وكنه العبودية فجعلهم تارة يطوفون به ويتعلقون باستاره ويلوذون
باركانه واخرى يسعون بين يديه مشيا وعدوا ليتبين لهم عز الربوبية
وذل العبودية وليعرفوا انفسهم ويضعوا الكبر من رؤسهم ويجعلوا نير الخضوع
في اعناقهم ويستشعروا شعار المذلة وينزعوا ملابس الفخر والعزة وهذا من
اعظم فوائد الحج واحسن محاسنه وفي الحديث عن الباقر ع من ام هذا البيت حاجا
او معتمرا مبرءا من الكبر رجع من ذنوبه كهيئة يوم ولدته امه ثم قرأ فمن تعجل في
يومين فلا اثم عليه لمن اتقى اي اتقى الكبر الحديث ومن فوائد حج بيت الله الحرام
اظهار شوكة الاسلام واجلال النبي ص والوفود على الامام وتعلم شرايع الا
حكام وزيارة قبر الرسول ص والائمة ع ودفع رذيلة الشح المطاع ومخالفة
الهوى المتبع فان الحج لا ينال الا ببذل الاموال ومقاساة الاهوال وان
يتذكر الناس بالاحرام والوقوف في المشاعر العظام احوال المحشر واهوال
يوم القيمة اذ الحج هو الحشر الاصغر واحرام الناس وتلبيتهم وحشرهم من
كل اوب الى المواقف ووقوفهم بها والهين متضرعين راجعين الى الفلاح
او الخيبة والشقاء اشبه شيء بخروج الناس من اجداثهم وتوشحهم باكفانهم
واستغاثتهم من ذنوبهم وحشرهم الى صعيد واحد الى نعيم او الى عذاب

اليم

اليم وحركات الحاج في طوافهم وحجهم وسعيهم ورجوعهم وعودهم تشبه اطوار الخائف
الوجل المضطرب الطالب لمفزع او ملجا وهي حالات اهل الحشر واطوارهم
وفي ذلك عبرة لمن اعتبر وتذكرة لمن تذكر وما ذكروا فوائد هذه الطاعة
الكبرى والعبادة العظمى اكثر من ان تحصى واجل من ان تستقصى وخوض
الزنادقة فيها ومبالغتهم في انكارها ليس الا لجهلهم بمواقع العبادات و
محاسن الطاعات وفي الحديث ان ابن ابي العوجا قدم مكة متمردا وانكارا على
من حج وكان يكره العلماء مجالسته ومسائلته لخبث لسانه وفساد ضميره
فاتى ابا عبد الله ع فجلس اليه في جماعة من نظرائه فقال له يا ابا عبد الله ان
المجالس امانات ولا بد لكل من له سعال ان يسعل افتاذن لي في الكلام فقال ع
تكلم فقال الى كم تدوسون هذا البيدر وتلوذون بهذا الحجر وتعبدون
هذا البيت المرفوع بالطوب والمدر وتهرولون حوله هرولة البعير اذا نفر ان
من فكر في هذا وقدر علم ان هذا فعل اسسه غير حكيم ولا ذي نظر فقل فا
نك رأس هذا الامر وسنامه وابوك اسه وتمامه فقال له ابو عبد الله ع ان من
اضله الله واعمى قلبه استوخم الحق فلم يستعذبه وصار الشيطان وليه وربه يورده
مناهل الهلكة ثم لا يصدره وهذا بيت استعبد الله به خلقه ليختبر طاعتهم في
اتيانه فحثهم على تعظيمه وزيارته وجعله محل انبيائه وقبلة للمصلين اليه فهو
شعبة من رضوانه وطريق يؤدي الى غفرانه منصوب على استواء الكمال ومجمع
العظمة والجلال خلقه الله قبل دحو الارض بالفي عام فاحق من اطيع فيما امر وانتهى
عما نهى عنه وزجر الله المنشئ للارواح والصور فقال ابن ابي العوجا ذكرت
يا ابا عبد الله ع واحلت على غائب فقال ابو عبد الله ع ويلك وكيف يكون غائبا من هو

من هو مع خلقه شاهد وإليهم اقرب من حبل الوريد يسمع كلامهم ويرى
اشخاصهم ويعلم اسرارهم وانما المخلوق الذي اذا انتقل عن مكان اشتغل
مكان وخلا منه مكان فلا يدري في المكان الذي صار اليه ما حدث في
المكان الذي كان فيه فاما الله العظيم الشان الملك الديان فانه لا يخلو منه
مكان ولا يشتغل به مكان ولا يكون الى مكان اقرب منه الى مكان والذي
بعثه بالايات المحكمة والبراهين الواضحة وايده بنصره واختاره لتبليغ رسالته
صدقنا قوله بان ربه بعثه وكلمه فقام ابن ابي العوجاء فقال لاصحابه من
القاني في بحر هذا سألتكم ان تلتمسوا لي خمرة فالقيتموني على جمرة قالوا له
ما كنت في مجلسه الا حقيرا قال انه ابن من حلق رؤوس من ترون وروي ان
امير المؤمنين عم قال في خطبة له ولو اراد الله جل ثناؤه بانبيائه حيث
بعثهم ان يفتح لهم كنوز الذهبان ومعادن العقيان ومغارس الجنان
وان يحشر طير السماء ووحش الارض معهم لفعل ولو فعل لسقط البلاء
وبطل الجزاء واضمحل الابتلاء ولما وجب للقائلين اجور المبتلين و
لحق المؤمنين ثواب المحسنين ولا لزمت الاسماء اهاليها على معنى
مبين ولذلك لو انزل الله من السماء اية لظلت اعناقهم لها خاضعين ولو
فعل لسقط البلوى عن الناس اجمعين ولكن الله جل ثناؤه جعل رسله
اولي قوة في عزائم نياتهم وضعفة فيما ترى الاعين من حالاتهم و
قناعة تملأ القلوب والعيون غناه وخصاصة وملك تمد نحوه اعناق
الرجال وتشد اليه عقد الرحال لكان اهون على الخلق في الاختبار وابعد
لهم من الاستكبار ولآمنوا من رهبة قاهرة لهم او رغبة مائلة بهم فكانت
البنات

النيات مشتركة والحسنات مقتسمة ولكن الله اراد ان يكون الاتباع لرسله و
التصديق بكتبه والخشوع لوجهه والاستكانة لامره والاستسلام اليه
امورا له خاصة لا يشوبها من غيرها شائبة وكلما كانت البلوى والاختبار
اعظم كانت المثوبة والجزاء اجزل الا ترون ان الله جل ثناؤه اختبر
الاولين من لدن ادم الى الاخرين من هذا العالم باحجار ما تضر ولا
تنفع ولا تبصر ولا تسمع فجعلها بيته الحرام الذي جعله للناس قياما ثم
جعله باوعر بقاع الارض حجرا واقل نتائق الدنيا مدرا واضيق بطون
الاودية معاشا واغلظ محال المسلمين مياها بين جبال خشنة ورمال دمثة
وعيون وشلة وقرى منقطعة واثر من مواضع قطر السماء واثر دين لا يزكو
فيه خف ولا ظلف ولا حافر ثم امر ادم وولده ان يثنوا اعطافهم نحوه فصار
مثابة لمنتجع اسفارهم وغاية لملقى رحالهم تهوي اليه ثمار الافئدة من
مفاوز قفار متصلة وجزائر بحار منقطعة ومهاوي فجاج عميقة
حتى يهزوا مناكبهم ذللا يهللون حوله ويرملون على اقدامهم شعثا
غبرا له قد نبذوا القنع والسراويل وراء ظهورهم وحسروا الشعور حلقا
عن رؤوسهم ابتلاء عظيما واختبارا كبيرا وامتحانا شديدا وتمحيصا بليغا
وقنوتا مبينا جعله الله سببا لرحمته ووصلة ووسيلة الى جنته وعلة
لمغفرته وابتلاء للخلق برحمته ولو كان الله تبارك وتعالى وضع بيته
الحرام ومشاعره العظام بين جنات وانهار وسهل وقرار جم الاشجار
داني الثمار ملتف النبات متصل القرى من برة سمراء وروضة خضراء
وارياف محدقة وعراص مغدقة وزروع ناضرة وطرق عامرة وحدائق

كثيرة لكان قد صغر الجزاء على حسب ضعف البلاء ثم لو كانت الاساس المحمول
عليها او الاحجار الموضوع بها بين زمردة خضراء وياقوتة حمراء ونور وضياء
لخفف ذلك مصارعة الشك في الصدور ولو وضع مجاهدة ابليس عن القلوب
ولنفى معتلج الريب عن الناس ولكن الله جل وعز يختبر عباده بانواع الشدائد
ويتعبدهم بالوان المجاهد ويبتليهم بضروب المكاره اخراجا للتكبر من قلوبهم
واسكانا للتذلل في انفسهم وليجعل ذلك ابوابا الى فضله واسبابا ذللا
لعفوه وفتنة كما قال الم احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا امنا وهم لا
يفتنون ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين
مصباح الحج ركن من اركان الدين مفروض على من استطاع السبيل اليه من
المكلفين ووجوبه ثابت باجماع المسلمين والضرورة من شرع سيد المرسلين
ونص الكتاب المبين وتواتر الاخبار عن النبي ص والائمة الحجج الميامين صلوات
الله وسلامه عليهم اجمعين قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع
اليه سبيلا ومن كفر فان الله غني عن العالمين خص الحج بنفسه تعظيما وعم الناس
بالتكليف به تفخيما وسمى تاركه كافرا وتركه كفرا واقام الغناء مقام الجزاء
اعراضا ومقتا وكفى بذلك تاكيدا وتشديدا وفي الاخبار المستفيضة بل
المتواترة قال الاسلام بني على خمسة اشياء الصلوة والزكوة والصوم والحج و
الولاية وفي الحديث النبوي على قائله سلام الله من مات ولم يحج فليمت ان
شاء يهوديا وان شاء نصرانيا وفي الصحيح عن الصادق ع من مات ولم يحج حجة
الاسلام لم يمنعه من ذلك حاجة تجحف به او مرض لا يطيق فيه الحج او سلطان
يمنعه فليمت يهوديا او نصرانيا وروى المحمدون الثلثة رض في ك وية ويب و
هذا الحديث وما قبله كالمفسر للاية الشريفة وانما خص الكفر فيها باحدى
الملتين

الملتين مع اطلاق الاية لان تارك الحج من المسلمين ملي تارك الحج فكان كالكافر
الملي التارك له ولاختصاص الترك بهما من الكفار الثابتين بمكة ونواحيها
حال نزول الاية فان مشركي العرب كانوا يحجون البيت ويعظمونه وقد فضلوا بذلك
في الاعتبار على غيرهم من نحل الكفار ومعنى كفر تارك الحج ان ترك الحج منه بمنزلة
الكفر في اقتضاء العذاب الشديد او النوع المخصوص من العذاب وهو عذاب
وان لم يبلغ حد الخلود لان المخالفة في الفروع لا توجب الكفر والعقاب عليها
لا يدوم باجماع علمائنا ولا بمجرد الاشتراك في العذاب او سببه المعين لثبوته
في كل معصية مشتركة فلا يقتضي تشديدا في امر الحج والكلام مسوق لاجله ويمكن
ان يكون الوجه في ذلك دلالة الترك مع الاستطاعة وارتفاع الموانع على
التهاون وعدم المبالاة وهو في قوة الاستحلال الموجب للكفر وهذا المعنى
وان صح في كل واجب مقدورا الا انه في الفرائض المؤكدة المعلومة بالضرورة
كالحج ونحوه واظهر فلذا خص القول به عنده وفي الكافي عن قوله تعالى ومن
كفر قال يعني من تركه وفيه قلت فمن لم يحج منا فقد كفر قال لا ولكن من
قال ليس هذا هكذا فقد كفر وهنا يعطي الحمل على المستحل ولعل الوجه فيه اختصاص
الحج بمسارعة الوهم الى انكاره حيث لا حظ للعقل فيه ولذا كثر خوض الملاحدة
في خصوص الحج من بين سائر العبادات مصباح الحج واجب فوري يحرم تاخيره
من عام الوجوب بالاتفاق حكاه السيد المرتضى في الناصرية والشيخ في ف و
ابن البراج في شرح الجمل والفاضلان في المعتبر والتذكرة والمنتهى وقال المحقق في يع و
التاخير مع الشرائط كبيرة موبقة ويدل على الفورية مضافا الى الاجماع النصوص
المتضمنة لمنع المستطيع من النيابة وما رواه الشيخ في يب في الصحيح عن الحلبي عن

عن ابي عبد الله عم قال قال اذا قدر الرجل على ما يحج به ثم دفع ذلك وليس له شغل يعذره
الله به فقد ترك شريعة من شرائع الاسلام وفي الصحيح عن معوية بن عمار عن ابي
عبد الله عم قال قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا قال هذه
لمن كان عنده مال وصحة وان كان سوفه للتجارة فلا يسعه فان مات على ذلك
فقد ترك شريعة من شرائع الاسلام اذا هو يجد ما يحج به الحديث وما رواه ثقة
الاسلام في الكافي عن ابي الصباح الكناني عن ابي عبد الله عم قال قلت له ارأيت الرجل
التاجر ذا المال يسوف الى ان مات وقد ترك الحج فقد ترك شريعة من شرائع
وعن الحلبي في الحسن مثله وعن ابي اسامة الشحام قال قلت لابي عبد الله عم التاجر
يسوف الحج قال ليس له عذر فلا يسوف وان مات فقد ترك شريعة من شرائع الا
سلام وقد ورد فيمن يسوف الحج حتى يموت انه نزل فيه قوله تعالى ونحشره يوم القيمة
اعمى وكذا قوله سبحانه ومن كان في هذه اعمى فهو في الاخرة اعمى روى ذلك الشيخ
والصدوق في الصحيح عن معوية بن عمار قال سألت ابا عبد الله عم عن رجل له
مال ولم يحج قط قال هو ممن قال الله ونحشره يوم القيمة اعمى قال قلت سبحان الله
اعمى قال اعماه الله عز وجل عن طريق الجنة ورواه ثقة الاسلام الكليني في
ق عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله يقول من مات وهو صحيح موسر لم
يحج فهو ممن قال الله عز وجل ونحشره يوم القيمة اعمى قال قلت سبحان الله
اعمى قال نعم ان الله اعماه عن طريق الحق وطريقا اخر عنه قال سألت ابا عبد الله عم
عن قول الله عز وجل ومن كان في هذه اعمى فهو في الاخرة اعمى واضل سبيلا
فقال نزل فيمن سوف الحج حجة الاسلام وعنده ما يحج به فقال العام احج العام
حتى يموت قبل ان يحج ومعنى الفورية هنا وجوب المسارعة الى الحج عام
الاستطاعة

يسوف

الاستطاعة فان اخر ففيما يليه وهكذا ولا يسقط بالتاخير اجماعا وان قلنا به في
مطلق الفور والصحيح فيه عدم السقوط ايضا كما حقق في محله لان الفور خلاف
التوقيت والمبادرة في الاوامر الفورية لخوف فوات المامور به بواسطة التاخير
لا لدخول الوقت في مصلحة التكليف كما في الموقت ولو توقف الفور به على سفر
مصباح
وبحوه وجب الاتيان به لكونه شرطا للواجب المطلق فيجب من باب المقدمة
اذا تعددت الرفقة في العام الواحد واختلفوا في زمان المسير قيل يجب المبادرة مع
الاولى فان اخر ولم يتمكن من الاخرى كان مسوفا وقيل بل يجوز التاخير عنها
ان وثق بالمسير بعدها وقد تعاكس الشهيدان رحمهما في هذين القولين فالثاني
منهما على الاول والاول على الثاني وهو الاقوى عندي للاصل وعدم صدق
التسويف هنا بالتاخير ولاختلاف الحاج في السير معجلا ووجوب التقدم
على الوفد لو اخر قليلا وان التزم السير معهم بعقد لزوم شرعا وهو حرج
شديد وعسر بين ولو ادعى احدا من الناس يلتزم ذلك وقال السيد
الفاضل في ك بعد ما حكى عن الشهيد جواز التاخير مع الوثوق واستحسنه
ويحتمل قويا جواز التاخير بمجرد احتمال سفر الثانية لانتفاء الدليل على فورية
المسير بهذا المعنى واطلق العلامة في كرة جواز التاخير عن الرفقة الاولى
لكن المسئلة في كلامه مفروضة في حج النائب وينبغي القطع بالجواز اذا كان
السفر الاول قبل اشهر الحج وقبل تضيق الوقت الذي يمكن ادراكه فيه الى
الاصل ولا مقتضى للخروج عنه هذا كلام قدس سره وفيه نظر من وجوه الاول
ان ما قواه من احتمال جواز التاخير بمجرد احتمال سفر الثانية ضعيف جدا
وقوله لانتفاء الوثوق بغيرها كما هو المفروض لا نقول التسويف المحرم الا هو التاخير
من عام الى عام وهذا تاخير من رفقة الى اخرى واجاب لانا نقول التاخير الى الرفقة الاخرى
والاستناد اليها مع عدم الوثوق ليس بعد المبالاة بالتاخير الى العام الاخر فهو تسويف

المحرم لان ضعف المستند في محل المنع وسيل على ذلك ايضا ان وجوب الحج في عام يقتضي وجوب
السير اليه موسعا في ذلك العام فيتضيق لخوف الفوات على ما هو شان الواجب الموسع
وهو من لوازم التاخير بدون الوثوق فيتعين التقديم كما هو المط وايضا اشتغال
بالتكليف يقينا يقتضي وجوب الاتيان بما يعلم معه حصول الامتثال ولا يتحقق
ذلك في محل الا بالخروج مع الوفد الاول ضرورة انتفاء العلم فيه مع التاخير بل
كذا ما يقوم مقامه من الظن ومجرد الاحتمال لا عبرة به اذ لا اقل من الظن فيما لا
فيه اليقين ووجه اخر وهو ان المكلف متى تمكن من الخروج مع الرفقة الاولى
فاخر عنها مع عدم الوثوق بغيرها فلا يخ اما ان يأتي له الخروج بعدها ام لا وعلى
التقديرين فهو عاص بالتاخير اما على الثاني فظ لانه تاخير للحج من عام الى اخر مع
التمكن واما على الاول فان قلنا بمساواة العزم في الواجب الموسع فكذلك ضرورة
استحالة العزم على الفعل مع عدم الوثوق بالتمكن من فعله ايضا والافعاصيا
ثابت له من حيث التعرض للمعصية والاجتراء عليها بالتاخير عن الرفقة الاولى مع
عدم الوثوق بالثانية وان تبين له الخلاف بعد ذلك والتقدم اللاحق لا يرفع حكم
الاجتراء السابق ولو فرق في المؤخر بين المصادف للتمكن وغيره فيما يتعلق بالا
ختيار فالقول بعصيان احدهما دون الاخر حكم ظ ولذا ترى ان العقلاء يذمون
المتعرض للمعصية بقسميه على نفس التعرض من دون فرق بينهما في ذلك وما يقال
من ان العزم على المعصية ليس بمعصية فعلى تقدير تسليمه انما هو في العزم
يبقى معه الاختيار لا في مطلق العزم الثاني ان ما حكاه عن مرة من اطلاق جواز
التاخير عن الرفقة الاولى محمول على الغالب من تعدد الوفود والوثوق بالجميع
وكلامه مفروض في حج النائب على ما صرح به وحكم الاجير يتبع رضا المستاجر
ومعلوم من عادة الناس مضايقتهم في التاخير مع عدم الوثوق ولو سلم

جواز

جواز التاخير في حق النائب فلا يلزم منه الجواز لغيره اذ الفورية فيه تتبع
العقد
في غيره ثبت بمقتضى الدليل ومع اختلافهما في المدرك لا يجب اتفاقهما في الحكم
الثالث ان ما ادعاه من القطع بجواز التاخير اذا كان سفر الاولى قبل اشهر الحج
ليس على ما ينبغي وانما يستقيم ذلك لو كان وجوب قطع المسافة لتعلق الخطاب
المنجز وهو بط والا لزم جواز التخلف عن الوفد الخارج قبل اشهر الحج مع الانحصار
وعدم استقرار الحج والذمة بالتمكن من الخروج قبلها وسقوطه عن البعيد اذا
كان بحيث لا يمكنه قطع المسافة تلك المدة واللوازم بط فكذا الملزوم فيجب اناطة التكليف
بالخطاب المعلق ولا يختلف الحال بدخول اشهر الحج وعدمه كما هو ظ واعلم ان الوفدين
الخارجين الى مكة اما ان يكونا متوافقين في الخروج زمانا ومختلفين متقاربين
او متباعدين وعلى التقادير فاما ان يكون خروجهما معا في اشهر الحج او قبلها او
خروج احدهما فيها والاخر قبلها وعلى التقادير فاما ان يكون احدهما دون الاخر
موثوقا به خروجا وسلامة وادراكا دون الاخر او يكون كلاهما موثوقا به
مع التساوي او الافضلية في الكل او البعض مع تساوي الباقي او اختلافه كان
يكون السابق اوثق خروجا واللاحق اوثق سلامة او دركا والاختلاف
من جهة الوثوق لا تاثير له في الحكم واما باعتباره فان كان في اصل الوثوق تعين
المسير مع المعتمد منهما وان لم يكن سابقا والا فالاولى الخروج مع الاوثق
مع التساوي او اختلاف الجهات المتساوية فالمكلف بالخيار والمراد بالادراك
ادراك المتمتع الذي هو فرض البعيد لا مكان الاختيارية فلو ضاق الوقت عن المتمتع
عن ذلك وجب الخروج مع السابق فلو اخر على صحيح حجه وان علم فوات التمتع اختياري
احد الموقفين بالتاخير لصدق الاضطرار المسوغ للعدول بذلك وان كان متناوه سوء اختيار

المكلف **مصباح** ترك الحج الواجب المفروض من الكبائر الموبقة قيل ولكن تاخيره
عن عام الوجوب قال المحقق وغيره اما ان الترك كبيرة فيمكن الاستدلال
عليه بوجوه الاول انه كفر بمقتضى الاية والرواية وهو اول السبع الموجبات
اكبر الكبائر وليس المراد به خصوص كفر الجحود الموجب للخلود بل ما يعم الاخلال
بشيء من الفرائض المعظمة التي قد اطلق على تركها اسم الكفر في الكتاب او السنة
او ما يعم كفر الطاعة الذي هو احد وجوه الكفر والاطلاقات الثابتة له
شرعا والدليل على ذلك ان ترك بعض الفرائض المشددة ان لم يكن اشد من
ارتكاب بعض الكبائر السبع من المعلوم انه لا يقصر عنه فلا بد من دخوله
فيها وليس الا بتعميم الكفر فان السبع الباقية لا تقبل التعميم وما رواه ثقة الاسلام
الكليني في الحسن كالصحيح عن عبيد بن زرارة قال سألت ابا عبد الله ع عن الكبائر
فقال هن في كتاب علي ع سبع الكفر بالله عز وجل وعقوق الوالدين واكل الربا
بعد البينة واكل مال اليتيم والفرار من الزحف والتعرب بعد الهجرة قال قلت فهذا
اكبر المعاصي قال نعم قلت فاكل درهم من مال اليتيم ظلما اكبر ام ترك الصلوة قال
ترك الصلوة قلت فاعددت ترك الصلوة في الكبائر فقال اي شيء اول ما قلت
لك قال قلت الكفر قال فان تارك الصلوة كافر يعني من غير علة وجه الدلالة
انه قد علم من ذلك ان ليس المراد من الكفر في تعداد الكبائر خصوص الكفر
الحقيقي لان ترك الصلوة ليس كفرا في الحقيقة وح فلا بد اما ان يراد به مع
ذلك كفر الطاعة الحاصل بترك شيء من الفرائض الثابتة في الشريعة
او ما اطلق تركه في الشرع اسم الكفر لعلاقة المشابهة بينه وبين الكفر
في الشدة وعلى التقديرين فيدخل فيه ترك الحج ولا يختص بالصلوة والحمل

على ما يختص به بعيد جدا غير معهود في اطلاقات الشرع واليه فالتباعث على
تعميم الكفر في حديث الكبائر حتى يتناول ترك الصلوة على ما يلوح من الحديث المذكور
ليس الا كونه اشد من بعض الكبائر السبع وهذا المعنى قائم في ترك الحج على
ما يستفاد من التشديدات الواردة فيه كتابا وسنة وان قلنا ان الصلوة افضل
منه فان ذلك لا يوجب التخصيص مع عموم المقتضي ولو قلنا ان الحج افضل من
الصلوة كما يدل عليه بعض الروايات او قلنا بان المراد من الصلوة في هذا الحديث
ما يشمل صلوة الطواف كما يقتضيه ظاهر الاطلاق زال الاشكال واتضح حقيقة
الحال لان ترك الافضل اشد من ترك المفضول وترك الكل اعظم من ترك
الجزء الثاني ان الصحيح عندنا في الكبائر انها المعاصي التي اوجب الله عليها النار
وقد ورد تفسيرها في كثير من الاخبار المروية في صفة العدل حيث قال فيها و
تعرف باجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار من شرب الخمر والزنا
والربا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك الحديث وفي صحيحة
الحسن بن محبوب الزراد قال كتب معي بعض اصحابنا الى ابي الحسن ع يسئله عن
الكبائر كم وما هي فكتب الكبائر من اجتنب ما اوعد الله عليه النار كفر عنه
سيئاته اذا كان مؤمنا والسبع الموجبات قتل النفس الحرام وعقوق الوالدين
واكل الربا والتعرب بعد الهجرة وقذف المحصنة واكل مال اليتيم والفرار من
الزحف وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول الكبائر سبع
قتل المؤمن متعمدا وقذف المحصنة والفرار من الزحف والتعرب بعد
الهجرة واكل مال اليتيم ظلما واكل الربا بعد البينة وكلما اوجب الله عليه النار وصحيحة
ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول ومن يؤتي الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا قال

معرفة الامام واجتناب الكبائر التي اوجب الله تعالى عليها ورواية الحلبي عن ابي عبد الله ع
في قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما
قال الكبائر التي اوجب الله عليها النار ورواية عباد بن كثير النوا قال سألت
ابا جعفر ع عن الكبائر فقال كلما اوعد الله عليه النار والظاهر ان المراد بوعيد النار
او ايجابها المذكور في الاخبار ما هو اعم من الصريح والضمني فانه ورد في كثير
من المعاصي انه من الكبائر وليس في الكتاب تصريح بوعيد الفاعل لها بالنار
وذلك كالعقود والياس والامن وكتمان الشهادة وغيرها ولو عمل بالعام
لو يكفي في ذلك لتحققه في المعاصي كلها بنحو قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان
له نار جهنم فيلزم ان يكون كبيرة والمفروض خلافه فالمعتبر اذا هو الوعيد الخاص
بالمعصية ولكن اعم من ان يكون صريحا او ضمنا والوعيد الضمني ثابت في ترك الحج
قطعا فان تسميته كفرا في الكتاب العزيز لا يقصر عن ايجاب العقاب والوعيد بالنار
بل هو في الحقيقة اشد من ذلك فان قيل قد ورد في بعض الاخبار حصر
الكبائر في السبع كحسنة عبيد بن زرارة المتقدم ورواية ابي بصير عن ابي
عبد الله ع قال سمعته يقول الكبائر سبع منها قتل النفس متعمدا والشرك
بالله العظيم وقتل النفس التي حرم الله الا بالحق واكل مال اليتيم وعقوق الوا
لدين وقذف المحصنات والفرار من الزحف وانكار ما انزل الله وهذه
الاخبار تنافي ما تقدم من ان الكبائر هي ما اوعد الله عليه النار من غير
حصر فما وجه التوفيق قلنا اولا ان هذه الاخبار مع تعارضها من حيث
اشتمال كل منها على ما ليس في الاخر وامتناع ارادة الجمع من الجميع مع
العدد الخاص خلاف ما يقتضيه العقل والنقل وان كثيرا من المعاصي الخارجة عن

الحصر كالواجبات الاعتقادية وكالاخلال بالفرائض الضرورية اشد من بعض
هذه السبع وكذا مثل الرشا في الحكم والزنا واللواط وغيرها من المعاصي
الشهوية فانها من اكبر المعاصي وليست من السبع وقد دل جملة من النصوص
الواردة في تعداد الكبائر على انها كبيرة غير منحصرة في السبعة والمتحصل منها
ومن النصوص الواردة في بعض المعاصي بالخصوص ما يزيد على ضعف العدد
المذكور وقد حكي عن ابن عباس انها الى السبعمائة اقرب منها الى السبع و
ثانيا ان الجمع فرع التكافؤ وهذه الاخبار لا تعارض الاحاديث المتقدمة
لانها اكثر منها عددا واصح سندا واصرح دلالة ومع ذلك فهي اقرب الى
العقل واوفق بظاهر الكتاب ومذهب الاصحاب وابعد عن اقوال اهل الخلاف ورواياتهم
ويتعين الاخذ بها وترك ما عداها وثالثا انه يمكن الجمع بعدم اعتبار مفهوم
العدد في هذه الاخبار وحمله على ان المراد بيان الكبائر من الافعال دون التروك
او بيان اكبر الكبائر كما يستفاد من رواية ابي الصلت او يحمل الكفر فيها على الخروج
من الطاعة العظمى التي يستحق تاركها اسم الكفر عليه ولو مجازا ولو
بني الامر على هذه الظواهر لزم طرح الروايات السابقة لانها صريحة في المطلب
غير قابلة للتاويل بوجه والجمع مهما امكن اولى من الطرح الثالث ما رواه ثقة الا
سلام الكليني في الصحيح عن عبد العظيم بن عبد الله الحسني قال حدثني ابو
جعفر الثاني قال سمعت ابي ع يقول سمعت ابي موسى بن جعفر ع
يقول دخل عمرو بن عبيد البصري على ابي عبد الله ع فلما سلم وجلس تلا
هذه الاية الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش ثم امسك فقال ابو
عبد الله ع ما اسكتك قال احب ان اعرف الكبائر من كتاب الله عز وجل

فعدّ له جملة منها وفيها ترك الصلوة والاخلال بالزكوة وترك شيء مما فرضه
الله تعالى فالحج من اكبر الفرائض التي فرضها الله عز وجل في كتابه العزيز
فيجب ان يكون تركه من الكبائر ولو قيل انه افضل من الصلوة والزكوة ازداد الامر وضوحا
وبيانا وروى الصدوق عن الفضل بن شاذان عن ابي الحسن الرضا ع انه كتب الى المأمون تفصيل
الكبائر ومن جملتها الاستخفاف بالحج والظ ان المراد به المستوعب دون الانكار
الموجب للكفر والظاهر هذا الحديث يدل على ان تاخير الحج عن عام الاستطاعة كبيرة كالترك لصدق الاستخفاف
والتسويف بالتاخير عن عام الوجوب ولو اتى به بعده ولم اجد لذلك مستندا سوى هذه
الرواية وقد يقال ان التاخير عن عام الحج قد يصادف الترك وهو كبيرة
بما تقدم من الادلة فيكون كبيرة ايض لو اتفق له الفعل بعد ذلك لعدم الفرق
بين الامرين فيما يتعلق بالاختيار وفيه نظر وكيف كان فينبغي القطع بكون
التاخير كبيرة مع التكرار وعدم تخلل التوبة في الاثناء سوآء تحقق منه الفعل
اخيرا ام لا اذ لا صغيرة **فائدة** يستفاد من مجموع الروايات الواردة في تعداد
الكبائر والنصوص الواردة في بعض المعاصي على الخصوص بعد اسقاط المكررات
اربعون **ا** الكفر بالله عز وجل **ب** انكار ما انزل الله **ج** الياس من روح الله **د** الامن
من مكر الله **ه** الكذب على الله وعلى رسوله وعلى الاوصياء وفي رواية مطلق الكذب **و**
المحاربة لاولياء الله **ز** قتل النفس التي حرم الله **ح** معونة الظالمين
والركون اليهم **ط** الكبر **ى** عقوق الوالدين **يا** قطيعة الرحم **يب**
الفرار من الزحف **يج** السحر **يد** التعرب بعد الهجرة **يه** شهادة الزور **يو**
كتمان الشهادة **يز** اليمين الغموس **يح** نقض العهد **يط** الحيف في الوصية
ك اكل مال اليتيم **كا** اكل الربا بعد البينة **كب** اكل الميتة والدم ولحم الخنزير
وما

وما اهل لغير الله **كج** اكل السحت **كد** الخيانة **كه** الغلول وفي رواية الرشوة **كو**
البخس في المكيال والميزان **كز** حبس الحقوق من غير عسر **كح** الاسراف والتبذير **كط**
الاشتغال بالملاهي **ل** القمار **لا** شرب الخمر **لب** الغنا **لج** الزنا **لد** اللواط **له**
قذف المحصنات **لو** ترك الصلوة **لز** منع الزكوة **لح** الاستخفاف بالحج **لط** ترك
شيء مما فرض الله **م** الاصرار على الذنوب ويشكل الحكم بكون جميع هذه المذكورات
كبائر لانتفاء الوعيد بالنار في بعضها وقد علمت ان الكبائر ما اوعد الله
عليه النار وربما يتحقق الوعيد بالنار في بعض المعاصي وليس من هذه المذكورات
ومن الذنوب ما لم يصرح فيه بوعيد النار ولكن وقع التصريح فيه بايجاب العذاب
الاخروي والظ ان مرجعه الى الوعيد بالنار فيكون من الكبائر ومنها ما تضمن
تشديدا يلزم عذاب النار كالحكم بكفر فاعله فهو من الكبائر على الظ كما سبقت
الاشارة اليه وجملة المعاصي التي وجد فيها الوعيد بالنار في الكتاب صريحا
مما ذكر ولم يذكر اربعة عشر **ا** الكفر بالله العظيم قال الله تعالى والذين كفروا
وكذبوا باياتنا اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وقال عز وجل والذين
كفروا اولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات اولئك اصحاب
النار هم فيها خالدون والايات المتضمنة لوعيد الكفار بالنار عموما وخصوصا
كثيرة جدا **الثاني** الاضلال عن سبيل الله لقوله تعالى ثاني عطفه ليضل عن
سبيل الله له في الدنيا خزي ونذيقه يوم القيمة عذاب الحريق وقوله
سبحانه ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات ثم لم يتوبوا فلهم عذاب جهنم
ولهم عذاب الحريق **ج** الكذب على الله والافتراء عليه لقوله تعالى
ويوم القيمة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة اليس في جهنم

مثوى للمتكبرين وقوله تعالى قل ان الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون متاع
في الدنيا ثم الينا مرجعهم ثم نذيقهم العذاب الشديد بما كانوا يكفرون **د** قتل
قتل النفس التي حرم الله قال الله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا
فيها وغضب الله عليه ولعنه واعد له عذابا اليما وقال عز من قائل ولا تقتلوا
انفسكم ان الله كان بكم رحيما ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه
نارا وكان ذلك على الله يسيرا **ه** الظلم قال الله عز وجل انا اعتدنا للظالمين نارا
احاط بهم سرادقها وان يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل يشوي الوجوه ساءت
مرتفقا **و** الركون الى الظالمين لقوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم
النار وما لكم من دون الله من اولياء ثم لا تنصرون **ز** الكبر لقوله تعالى
فادخلوا ابواب جهنم خالدين فيها فلبئس مثوى المتكبرين **ح** ترك الصلوة
لقوله سبحانه ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين **ط** المنع من الزكوة لقوله
سبحانه الذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم
بعذاب اليم يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم
هذا ما كنزتم لانفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون **ي** التخلف عن الجهاد لقوله
سبحانه فرح المخلفون بمقعدهم خلاف رسول الله وكرهوا ان يجاهدوا باموالهم
وانفسهم في سبيل الله وقالوا لا تنفروا في الحر قل نار جهنم اشد حرا
لو كانوا يفقهون **يا** الفرار من الزحف لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا
اذا لقيتم الذين كفروا زحفا فلا تولوهم الادبار ومن يولهم يومئذ
دبره الا متحرفا لقتال او متحيزا الى فئة فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم
وبئس المصير **يب** اكل الربا بعد البينة لقوله عز وجل الذين ياكلون
الربا

الربا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ذلك بانهم
قالوا انما البيع مثل الربا واحل الله البيع وحرم الربا فمن جاءه موعظة
من ربه فانتهى فله ما سلف وامره الى الله ومن عاد فاولئك اصحاب النار
هم فيها خالدون **يج** اكل مال اليتيم ظلما لقوله تعالى ان الذين ياكلون اموال
اليتامى ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا **يد** الاسراف لقوله تعالى
وان المسرفين هم اصحاب النار وقد جاء الوعيد بالنار في الكتاب العزيز
في اشياء اخر كالشرك والنفاق والجحود والمجادلة في الله والتكذيب بايات
الله والمحادة مع الله ومشاقة الرسول وانكار المعاد وحشر الاجساد والرجوع
في ذلك كله الى الكفر وقد سبق ذكره وكذلك المعصية والخطيئة والذنب و
الاثم وامثالها وهذه امور عامة وقد عرفت ان الوعيد عليها لا يقتضي
كونها كبائر وقد يتعقب الوعيد في الايات خصالا شتى واوصافا
متعددة لا يعلم انه للمجموع او الاحاد فلذا طوينا ذكرها واما المعاصي التي
وقع التصريح بالعذاب دون النار فهي ايضا اربعة عشر **ا** كتمان ما انزل
الله لقوله تعالى الذين يكتمون ما انزل الله من الكتاب ويشترون
به ثمنا قليلا اولئك ما ياكلون في بطونهم الا النار ولا يكلمهم الله
يوم القيمة ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم **ب** الاعراض عن ذكر الله
لقوله سبحانه وقد اتيناك من لدنا ذكرا من اعرض عنه فانه يحمل يوم
القيمة وزرا خالدين فيه وساء لهم يوم القيمة حملا **ج** الالحاد في بيت
الله لقوله عز وجل ومن يرد فيه بالحاد بظلم نذقه من عذاب اليم **د**

المنع عن مساجد الله قال الله تعالى ومن اظلم ممن منع مساجد الله ان يذكر
فيها اسمه وسعى في خرابها اولئك ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين
لهم في الدنيا خزي ولهم في الآخرة عذاب عظيم ه اذية رسول الله
قال الله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة و
اعد لهم عذابا مهينا و الاستهزاء بالمؤمنين كقوله تعالى الذين يلمزون
المطوعين في الصدقات والذين لا يجدون الا جهدهم فيسخرون منهم سخر الله
منهم ولهم عذاب اليم ح نقض العهد واليمين قال الله تعالى ان الذين
يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا اولئك لا خلاق لهم في الآخرة ولا يكلمهم
الله ولا ينظر اليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم ط قطع الرحم
قال الله تعالى الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما امر
الله به ان يوصل ويفسدون في الارض اولئك لهم اللعنة ولهم سوء الدار و
قال عز وجل فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم
اولئك الذين لعنهم الله فاصمهم واعمى ابصارهم ي المحاربة وقطع
السبيل كقوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض
فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من
الارض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم يا الغناء
لقوله تعالى ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم
ويتخذها هزوا اولئك لهم عذاب مهين يب الزنا قال الله تعالى ولا يزنون
ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه
مهانا يج

يج اشاعة الفاحشة قال الله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا
لهم عذاب اليم يد قذف المحصنات قال الله تعالى ان الذين يرمون المحصنات الغافلات لعنوا في
الدنيا والآخرة ولهم عذاب عظيم واما المعاصي التي تستفاد من الكتاب العزيز
وعيد النار عليها ضمنا ولزوما فهي ستة آ الحكم بغير ما انزل الله قال الله تعالى
ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ب الياس من روح الله
قال الله تعالى ولا تيأسوا من روح الله انه لا ييأس من روح الله الا القوم
الكافرون ج ترك الحج قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه
سبيلا ومن كفر فان الله غني عن العالمين د عقوق الوالدين قال الله تعالى ولم
يجعلني جبارا شقيا مع قوله تعالى وخاب كل جبار عنيد من ورائه جهنم ويسقى
من ماء صديد وكذا قوله تعالى واما الذين شقوا ففي النار لهم فيها زفير
وشهيق ه الفتنة لقوله تعالى الفتنة اشد من القتل و السحر قال الله تعالى
واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكن الشياطين
كفروا يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت
وما يعلمان من احد حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر فيتعلمون منهما ما
يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من احد الا باذن الله ويتعلمون
ما يضرهم ولا ينفعهم ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الآخرة من خلاق ولبئس
ما شروا به انفسهم لو كانوا يعلمون وهذه جملة الكبائر المستنبطة من الكتاب
العزيز بناء على المختار في معنى الكبيرة وهي راجحة وللكلام فيه وللنظر فيه
مجال والله اعلم بحقيقة الحال مصباح انما يجب الحج في العمر مرة واحدة لا
غير فلا يتكرر الا بنذر ونحوه من قبل المكلف للاصل وصدق الامتثال بالمرة
واطباق المسلمين كافة على الاجتزاء بها فتوى وعملا وقد ذكر الشيخ في

لا خلاف بين المسلمين في ان وجوب الحج باصل الشرع انما هو مرة قال فلاجل
ذلك لم نشتغل بايراد الاخبار فيه وحكى المحقق في المعتبر والعلامة في المنتهى على ذلك اجماع
المسلمين ثم نقل عن بعض الناس القول بوجوبه في كل عام قال وهذه
حكاية لم تثبت وهي مخالفة للاجماع ويدل على ذلك مضافا الى القول بوجوبه
في كل عام قال وهذه حكاية لم تثبت ما سبق روايات كثيرة منها ما تقدم من
الاخبار الدالة على ان الحج واجب مرة فان الظاهر منها نفي التكرار وما سيجيء
انشاء الله من الاحاديث الواردة في الحث والترغيب على ادمان الحج والاكثار منه
وانه افضل من العتق والصدقة وغيرهما وهي كثيرة والظاهر منه كون الواجب هو
المرة وما روي ان من حج ثلث سنين متوالية ثم حج او لم يحج او حج سنة وسنة
لا يحج بمنزلة مدمن الحج وكذا ما روي ان المؤمن متى ترك الحج خمس سنين فهو محروم
ويدل على ذلك ما رواه البرقي في المحاسن والصدوق في الخصال عن هشام بن سالم
عن ابي عبد الله ع حيث قال كلفهم حجة واحدة وهم يطيقون اكثر من ذلك وما رواه
الفضل بن شاذان ومحمد بن سنان في حديث العلل عن الرضا ع انه قال امروا
بحجة واحدة لا اكثر لان الله تعالى وضع الفرائض على ادنى القوة وقد ورد في بعض
الاخبار المعتبرة وجوب الحج على اهل الجدة في كل عام منها صحيحة علي بن جعفر
عن اخيه موسى ع قال ان الله عز وجل فرض الحج على اهل الجدة في كل عام وصحيحة
ابي جرير القمي عن ابي عبد الله ع قال الحج فرض على اهل الجدة في كل عام ورواية
حذيفة بن منصور عن ابي عبد الله ع قال ان الله فرض الحج والعمرة على اهل الجدة
في كل عام ونقوه حديثه المبني عن الصادق ع ان الله فيما انزل ولله على الناس حج البيت
في كل عام من استطاع اليه سبيلا وحكى عن الصدوق في العلل الاخذ بظاهر هذه الاخبار وهو
شاذ

شاذ ضعيف والروايات مؤولة واختلف الاصحاب في تنزيلها فالشيخ حملها على ان
المراد بها وجوب الحج على الواجد في كل عام على طريق البدل لان من وجب
عليه الحج في السنة الاولى ولم يفعل وجب عليه في الثانية فان لم يفعل ففي الثالثة
وهكذا الى ان يحج وتبعه في ذلك صه ره وقال م في المدارك ان هذه الروايات محمولة
على تأكد الاستحباب واستحسنه جملة من متأخري الاصحاب وحملها جماعة منهم على
الوجوب الكفائي وهو الوجه فان الحج يجب على الناس كفاية في كل عام والتكليف
به انما يتوجه على اهل الجدة وهم القادرون على الحج اذ لا تكليف مع العجز ومعنى وجوب
الحج على الناس كفاية انما يجب عليهم اشغال البيت والاتيان بالمناسك في كل
عام ولا يجوز لهم ترك الحج ولا تخلية البيت في عام من الاعوام فان حصل الغرض
بالحج عينا سقط عن الباقين والا وجب على اهل الجدة ممن لم يجب عليه الحج او
لم يحج فلو امتنعوا اجبرهم الوالي على ذلك ويترتب الناس في الاجبار بحسب ترتيبهم
في التكليف ولو عجزوا ابذل لهم الوالي ما يحجون به من بيت المال واجبرهم على
الحج ويدل على اتصاف الحج بالوجوب الكفائي بهذا المعنى روايات معتبرة منها
ما رواه المشايخ الثلثة ره في الصحيح عن حفص بن البختري وهشام بن سالم ومعوية
بن عمار وغيرهم عن ابي عبد الله ع قال لو ان الناس تركوا الحج لكان على الوالي ان
يجبرهم على المقام عنده ولو تركوا زيارة النبي ص لكان على الوالي ان يجبرهم على
ذلك وعلى المقام عنده فان لم يكن لهم مال انفق عليهم من بيت مال المسلمين و
ما رواه الكليني في الصحيح عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال لو عطل
الناس الحج لوجب على الامام ان يجبرهم على الحج ان شاؤوا وان ابوا فان هذا البيت
انما وضع للحج وفي الصحيح عن حماد بن عثمان عن ابي عبد الله ع قال كان علي ع

يقول لولده يا بني انظروا بيت ربكم فلا يخلون منكم فلا تناظروا وفي الحسن
عن الحسين الاحمسي عن ابي عبد الله ع قال لو ترك الحج لما نوظروا العذاب او
قال انزل عليهم العذاب وفي ثق عن حنان بن سدير عن ابيه قال ذكرت لابي
جعفر ع البيت فقال لو عطلوه سنة واحدة لم يناظروا ويلوح من هذه
الاخبار اعتبار العدد والكثرة في حصول الكفاية وعدم الاكتفاء فيه بالمسمى
وح فيتخلف امتثال الوجوب الكفائي عن العيني كما يتخلف امتثال العيني عن
الكفائي ولو قيل بالمسمى صح الثاني دون الاول مصباح العمرة كالحج في الوجوب
والوحدة والفورية وتركها كبيرة كتركه اما الوجوب والوحدة فهما معلومان
باجماع علمائنا والاصل فيه قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وما رواه الشيخ
في الصحيح عن المفضل بن عبد الملك عن ابي عبد الله ع قال العمرة واجبة على الخلق
بمنزلة الحج على من استطاع لان الله تعالى يقول واتموا الحج والعمرة وفي الحسن عن عمر بن
اذينة قال كتبت الى ابي عبد الله ع مسائل بعضها مع ابن بكير وبعضها مع
ابي العباس فجاء الجواب باملائه سألت عن قول الله عز وجل ولله على الناس
حج البيت من استطاع اليه سبيلا يعني به الحج والعمرة جميعا لانهما مفروضان
وسألت عن قول الله واتموا الحج والعمرة لله قال يعني بتمامهما اداءهما
واتقاء ما يتقي المحرم فيهما دلالة الاية والاخبار على الوجوب ظاهرة
واما الوحدة فلان امتثال الامر المطلق يحصل بفرد من الطبيعة المامور بها
فلا يجب الزائد عليه وقد قرنت في الكتاب والسنة مع الحج الذي لا تكرار
فيه وجعلت في صحيحة ابن عمار المتقدمة بمنزلة الحج فلا تزيد عليه ومع ذلك
فالوحدة هي مقتضى الاصل السالم عن المعارض فلا يحتاج اثباتها الى دليل وقد

علم

علم مما قلنا ان ترك العمرة كبيرة كالحج لعموم المنزلة ودخول العمرة في الحج وما
دلت عليه حسنة عمر السابقة واما الفورية فنقل ابن ادريس في ئر عنها الخلاف
وحكى في كرة عليها الاجماع واعتبارها في العمرة المتمتع بها الى الحج ظ لتقدمها
في عمل الحج الفوري وكذا المفردة ان قلنا ان الامر المطلق حقيقة في الفور او
محمول عليه وان لم يكن حقيقة فيه والا فالوجه فيه ظ المقارنة والمنزلة المذكورتين
ويمكن الاستدلال على مساواة العمرة للحج في ذلك كله وان العمرة حج حقيقة بنا
الاسم فيجب ان يثبت لها احكامه اما الثانية فظ واما الاول فلغلبة استعمال
لفظ الحج في الكتاب والسنة فيما يعم العمرة ولما ورد في الاخبار ان الحج الاكبر
هو الوقوف بعرفة ورمي الجمار وان العمرة هي الحج الاصغر مصباح في فضل الحج و
الطريق اليه من العقل والنقل اما العقل فلان فضيلة العبادات وتفاضلها
بحسب دلالتها على الانقياد والعبودية والاستسلام والرقية واشتمالها على
المشقة البدنية والرياضة النفسانية فيه والحج من ادل العبادات على رقية العباد واظهر
الطاعات في التذلل والانقياد واشق الاعمال على النفوس وليس في الطاعات
المقررة في الشرع ما هو اشق من الحج على المترفين ولا ما هو اصعب منه على المتنعمين
ولا ما هو اذل منه لنفوس الجبارين وارغم لاناف المتكبرين واعظم ما في الحج ان الله
سبحانه قد وظف فيه اعمالا لا تانس بها النفوس ولا تهتدي اليها العقول كرمي
الجمار واستلام الحجر الاسود والتردد بين الصفا والمروة على التكرار
وغيرها من الامور التي لا حظ فيها للنفس ولا ميل فيها للطبع ولا سبيل للباعث على الاقدام
عليها الا محض الطاعة والانقياد للامر وفي ذلك عزل العقل عن تصرفه وصرف
كل من النفس والطبع عن محل انسه وهو اعظم الاشياء على النفوس وابلغ الامور
في تزكيتها وصرفها عن الشهوة والهوى واقامتها على وظائف العبودية والتقوى

واما النقل فللنصوص المستفيضة الواردة عن ائمة الهدى ع كما رواه ثقة الاسلام
الكليني في ق عن عبد الاعلى قال قال ابو عبد الله ع كان ابي يقول من ام هذا
البيت حاجا او معتمرا مبرأ من الكبر رجع من ذنوبه كهيئته يوم ولدته امه
الحديث وعن السكوني عن ابي عبد الله ع عن ابائه ع قال قال رسول الله ص
الحجة ثوابها الجنة والعمرة كفارة كل ذنب وعن ابي الجارود عن ابي جعفر ع
قال ففروا الى الله اني لكم نذير مبين قال حجوا الى الله عز وجل وعن ابراهيم
ابن صالح عن رجل من اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال الحاج والمعتمر وفد الله
ان سألوه اعطاهم وان دعوه اجابهم وان شفعوا شفعهم وان سكتوا ابتدأهم
ويعوضون بالدرهم الف درهم وعن خالد القلانسي عن ابي عبد الله ع قال
قال علي بن الحسين ع حجوا واعتمروا تصح ابدانكم وتتسع ارزاقكم وتكفون مؤونات
عيالاتكم وقال الحاج مغفور له وموجوب له الجنة ومستانف به العمل و
محفوظ في اهله وماله وعن معوية بن عمار في الحسن قال قال ابو عبد الله ع
الحاج يصدرون على ثلثة اصناف صنف يعتق من النار وصنف يخرج من ذنوبه
كهيئته يوم ولدته امه وصنف يحفظ في اهله وماله وذلك ادنى ما يرجع به الحاج
وعن جابر عن ابي جعفر ع قال قال رسول الله ص الحاج ثلثة فافضلهم نصيبا
رجل غفر له ذنبه ما تقدم منه وما تاخر ووقاه الله عذاب القبر واما الذي
يليه فرجل غفر له ذنبه ما تقدم منه ويستانف العمل فيما بقي من عمره واما الذي
يليه فرجل حفظ في اهله وماله وعن غالب عمن ذكره عن ابي عبد الله ع قال الحج
والعمرة سوقان من اسواق الاخرة العامل بهما في جوار الله ان ادرك ما
يامل غفر له وان قصر به اجله وقع اجره على الله تعالى وعن سعد الاسكاف
قال سمعت ابا جعفر ع يقول ان الحاج اذا اخذ في جهازه لم يخط

خطوة

خطوة في شيء من جهازه الا كتب الله له عشر حسنات ومحى عنه عشر سيئات ورفع له
عشر درجات حتى يفرغ من جهازه متى ما فرغ فاذا استقلت به راحلته لم يضع
خفا ولم يرفعه الا كتب الله مثل ذلك حتى يقضي مناسكه فاذا قضى نسكه غفر الله
له ذنوبه وكان ذا الحجة والمحرم وصفر وشهر ربيع الاول اربعة اشهر يكتب الله
له الحسنات ولا يكتب عليه السيئات الا ان ياتي بموجبة فاذا مضت الاربعة اشهر
خلط بالناس وعن معوية بن عمار في الصحيح عن ابي عبد الله ع قال لما افاض
رسول الله ص تلقاه اعرابي بالابطح فقال يا رسول الله اني خرجت اريد
الحج ففاتني وانا رجل مميل فمرني ان اصنع في مالي ما ابلغ به مثل اجر الحاج
قال فالتفت اليه رسول الله ص فقال له انظر الى ابي قبيس فلو ان ابا قبيس لك
ذهبة حمراء انفقته في سبيل الله ما بلغت ما يبلغ الحاج ثم قال ان الحاج اذا اخذ
في جهازه لم يرفع شيئا ولم يضعه الا كتب الله له عشر حسنات ومحى عنه عشر سيئات
ورفع له عشر درجات فاذا ركب بعيره لم يرفع خفا ولم يضعه الا كتب الله له مثل
ذلك فاذا طاف بالبيت خرج من ذنوبه فاذا وقف بالمشعر الحرام خرج
من ذنوبه فاذا رمى الجمار خرج من ذنوبه ثم قال انى لك ان تبلغ ما يبلغ
الحاج قال ابو عبد الله ع ولا يكتب عليه الذنوب اربعة اشهر ويكتب له الحسنات
الا ان ياتي بكبيرة وعن ابراهيم بن ميمون قال قلت لابي عبد الله ع اني احج
سنة وشريكي سنة قال ما يمنعك من الحج يا ابراهيم قال قلت لا اتفرغ
لذلك جعلت فداك اتصدق بخمسمائة مكان ذلك قال الحج افضل قلت فالف
قال الحج افضل قلت فالف وخمسمائة قال الحج افضل قلت الفين قال افي الفيك
طواف البيت قلت لا قال افي الفيك سعي بين الصفا والمروة قلت لا قال
افي الفيك وقوف بعرفة قلت لا قال افي الفيك رمي الجمار قلت لا قال

اني الفيك المناسك قلت له قال الحج افضل وعن عبد الله بن سنان في الكم
قال قال ابو عبد الله عم قال لي ابراهيم بن ميمون كنت عند ابي حنيفة جالسا
فجاءه رجل فقال ما ترى في رجل حج حجة الاسلام الحج افضل ام يعتق
رقبة قال لا بل يعتق رقبة قال ابو عبد الله عم كذب واثم والله وحجة افضل
من عتق رقبة ورقبة حتى عد عشر رقاب ثم قال ويحه اي رقبة فيها طواف
بالبيت وسعي بين الصفا والمروة والوقوف بعرفة وحلق الراس ورمي
الجمار ولو كان كما قال لعطل الناس الحج ولو فعلوا لكان ينبغي للامام ان
يجبرهم على الحج ان شاؤوا وان ابوا فان هذا البيت انما وضع للحج وعن عمر بن
يزيد قال سمعت ابا عبد الله عم يقول حجة افضل من سبعين رقبة فقلت ما
يعدل الحج شي قال ما يعدله شي ولدرهم في الحج افضل من الفي الف سواه من
سبيل الله وعن ابي بصير عن ابي عبد الله عم قال حجة خير من بيت مملوء ذهبا
يتصدق به حتى يفنى وعن محمد بن محمد بن عبد الله قال قلت للرضا عم جعلت
فداك ان ابي حدثني عن ابائك انه قيل لبعضهم ان في بلادنا رباطا يقال له
قزوين وعدوا يقال له الديلم فهل من جهاد او هل من رباط فقال عليكم بهذا البيت
فحجوه فاعاد عليه الحديث ثلاث مرات في كل ذلك يقول عليكم بهذا البيت فحجوه فقال
ابو الحسن عم صدق هو كما ذكر وعن اسحق بن عمار قال قال ابو عبد الله عم من اتخذ
جملا للحج كان كمن ربط فرسا في سبيل الله وعن الكاهلي قال سمعت ابا عبد الله عم يقول
ويذكر الحج فقال قال رسول الله صلعم هو احد الجهادين هو جهاد الضعفاء اما انه
ليس شي افضل من الحج الا الصلوة وفي الحج هنا صلوة وليس في الصلوة قبلكم حج لا
تدع الحج وانت تقدر عليه اما ترى انه يشعث فيه راسك ويقشف فيه

جلدك

جلدك وتمنع فيه من النظر الى النساء واما نحن ههنا ونحن قريب ولنا مياه متصلة
ما نبلغ الحج الا بمشقة في تغيير مطعم او مشرب او ريح او شمس لا تستطيع رده
وذلك قول الله عز وجل وتحمل اثقالكم الى بلد لم تكونوا بالغيه الا بشق الانفس
ان ربكم لرؤف رحيم وفي الصحيح عن هشام بن الحكم عن ابي عبد الله عم قال ما من
سفر ابلغ في لحم ولا دم ولا جلد ولا شعر من سفر مكة وما احد يبلغه حتى تناله
المشقة وان ثوابه على قدر مشقته وروى الشيخ في التهذيب في الصحيح عن محمد بن
مسلم عن احدهما عم قال ود من في القبور لو ان له حجة واحدة بالدنيا و
ما فيها ورواه الصدوق في الفقيه مرسلا عن الصادق عم والاحاديث في ذلك اكثر من
من ان تحصى مصباح يستحب ادمان الحج والاكثار منه واحجاج العيال ولو
بالاستدانة او تقليل النفقة ويدل على ذلك الاخبار المعتبرة المستفيضة نحو ما
رواه الكليني في الحسن عن ابي محمد الفراء قال سمعت جعفر بن محمد عم
يقول قال رسول الله صلعم تابعوا بين الحج والعمرة فانهما ينفيان الفقر والذنوب
كما ينفي الكير خبث الحديد وعن حمزة بن الطيار قال قال ابو عبد الله عم
حج تترى وعمر تسعى يدفعن عيلة الفقر وميتة السوء وعن الفضيل بن
يسار في الصحيح قال سمعت ابا جعفر عم يقول قال رسول الله صلعم لا يحالف الفقر
والحمى مدمن الحج والعمرة وعن ابي الحسن ابي جعفر عم قال سمعته يقول لا ورب
هذه البنية لا يحالف مدمن الحج لهذا البيت حمى ولا فقر ابدا وعن عذافر
قال قال ابو عبد الله عم ما يمنعك من الحج كل سنة قلت جعلت فداك
العيال فقال اذا مت فمن لعيالك اطعم عيالك الخل والزيت وحج بهم
كل سنة وعن اسحق بن عمار قال قلت لابي عبد الله عم اني قد وطنت

نفسي على لزوم الحج كل عام بنفسي او برجل من اهل بيتي بمالي فقال وقد عزمت
على ذلك قلت نعم ان فعلت فايقن بكثرة المال والبنين او ابشر بكثرة المال
وعن عبد الله بن جندب عن بعض رجاله عن ابي عبد الله عم قال اذا كان الرجل
من شانه الحج كل سنة ثم تخلف سنة فلم يخرج قالت الملائكة الذين على الارض
للذين على الجبال لقد فقدنا صوت فلان اطلبوه فيطلبونه فلا يصيبونه فيقولون
اللهم ان كان حبسه دين فاد عنه او مرض فاشفه او فقر فاغنه او حبس ففرج عنه
او فعل فافعل به والناس يدعون لانفسهم وهم يدعون لمن تخلف وفي رواية واذا كان
حبسه موت فاغفر له وارحمه وعن عبد الله بن سنان قال سمعت ابا عبد الله عم يقول
من رجع من مكة وهو ينوي الحج من قابل زيد في عمره وعن عيسى بن ابي منصور
قال قال لي جعفر بن محمد عم يا عيسى اني احب ان يراك الله عز وجل فيما بين
الحج الى الحج وانت متهيئ وعن اسحق بن عمار في الموثق قال سمعت ابا عبد الله عم يقول
لو ان احدكم اذا ربح الربح اخذ منه الشي فخبأه فقال هذا للحج واذا ربح
اخذ منه قال هذا للحج جاء ابان الحج وقد اجتمعت له نفقة عظم الله فخرج
ولكن احدكم يربح الربح فينفقه فاذا جاء ابان الحج اراد ان يخرج ذلك
من راس ماله فيشق عليه وعن شيخ رفع الحديث الى ابي عبد الله عم قال قال
يا فلان اقلل النفقة في الحج تنشط للحج ولا تكثر النفقة فتمل الحج وعن معوية بن
عمار عن غير واحد قال قلت لابي عبد الله عم يكون علي الدين فيقع في
يدي الدراهم فان وزعتها بينهم لم يبق شي افاحج بها او اوزعها
قال حج بها وادع الله ان يقضي دينك وعن يعقوب بن شعيب قال
سالت ابا عبد الله عم عن الرجل يحج بدين وقد حج حجة الاسلام قال نعم ان الله

سيقضي

سيقضي عنه ان شاء الله وقد روى نحو ذلك الصدوق والشيخ في عدة روايات وهي محمولة
على ما اذا كان للمستدين ما يقابل الدين لما رواه المشايخ الثلثة في القوي
وغيره عن عبد الملك بن عتبة قال سالت ابا الحسن عم عن الرجل عليه دين يستقرض
ويحج قال ان كان له وجه في مال فلا باس وعن موسى بن بكر الواسطي
عن ابي الحسن الاول عم قال سالته عن الرجل يستقرض ويحج فقال ان كان خلف
ظهره مال ان حدث حدث ادي عنه فلا باس مصباح الحج ثلثة انواع تمتع و
قران وافراد والعمرة نوعان مفردة ومتمتع بها الى الحج اجمع على ذلك علماء الاسلام
واستفاض النقل به عن النبي صلعم والائمة عم وعمرة التمتع مقدمة على حجه
ومرتبطة بحجه حتى انها كالجزء منها وصورته المفروضة الجامعة للنسكين هو ان
يحرم من الميقات بالعمرة المتمتع بها الى الحج في وقته ثم يطوف لها بالبيت سبعا
ثم يصلي ركعتي الطواف ثم يسعى لها بين الصفا والمروة سبعا ثم يقصر وقد
تمت عمرته ثم يحرم من مكة للحج فيمضي الى عرفات ويقف بها الى الغروب يوم عرفة
ثم يفيض الى المشعر فيبيت به ليلة النحر حتى يطلع الفجر فيقف به ويذكر الله
عنده وجوبا على الاقوى ثم يمضي الى منى فيأتي بمناسك يوم العيد وهي
رمي جمرة العقبة وذبح الهدي او نحره والحلق او التقصير مرتبة على الاظهر
فاذا فرغ من ذلك فعليه امران لا ترتيب بينهما اتيان مكة ليطوف طواف
الحج ويصلي ركعتيه ويسعى له بين الصفا والمروة ويطوف طواف النساء ويصلي
ركعتيه على الترتيب والاقامة بمنى ليبيت بها ليالي التشريق وهي ليلة
الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر ويرمي في كل يوم منها الجمار الثلث

يبدأ بالاولى ويثنى بالوسطى ويختم بالقصوى إن لم يكن اتقى في احرام
الصيد والنساء او غربت عليه الشمس يوم الثاني عشر والاجاز له النفر
فيه بعد الزوال وان لم يتق سائر المحظورات على المشهر فتوى وروايةً ويسقط
عنه رمي الثالث عشر والمبيت في ليلته والافضل تعجيل المضي الى مكة ليأتي
باعمالها يوم النحر ويعود فيه او في ليلته الى منى لبقية الاعمال ويجوز التاخير
الى الحادي عشر اجماعاً وعنه ايضاً على الاظهر لاتساع وقت الطواف والسعي طول
ذي الحجة وان كره التاخير وجميع ما ذكر سوى ما اشرنا اليه الى الخلاف مجمع عليه او
الخلاف فيه ضعيف لا يلتفت اليه مصباح لا يحل في التمتع شيء اخر عنها اذ كل او
ما هو راجع اليه كالتلبية ولبس الثوبين الواجبين في الاحرام وكثر اطلا المناسك
وكيفياتها المعتبرة فيها وقيل بل يحل مع ذكر طواف النساء في عمرته بعد التقصير حكاه
الشهيد في لمع عن بعض الاصحاب واسنده في س الى النقل ولم يعين القائل منها
ولا اظن انا بتعينه الى الان والفقهاء قاطعون بالعدم وعليه استقر المذهب
فتوى وعملاً وفي هي انه لا نعرف في ذلك خلافا وفي ط ولا اسهر في الروايات
عدمه وفيها ايماء الى الاتفاق في المنتهى ويدل على النفي مضافاً الى
جامع النصوص المعتبرة المستفيضة والذي يحضرني الآن منها اثنى عشر
حديثاً آ ما رواه الشيخ في باب زيارة البيت من يب في الصحيح عن صفوان
ابن يحيى قال سأله ابو حارث عن رجل تمتع بالعمرة الى الحج هل عليه طواف
النساء قال لا انما طواف النساء بعد الرجوع من منى ب ما رواه
الكليني في ابواب العمرة المفردة والشيخ في يب في الباب المذكور

وفي

وفي باب الخروج الى الصفا في الصحيح عن محمد بن عيسى قال كتب ابو القاسم
مخلد بن موسى الرازي الى الرجل يسأله عن العمرة المبتولة هل على صاحبها
طواف النساء وعن العمرة التي يتمتع بها الى الحج فكتب ع اما العمرة المبتولة
فعلى صاحبها طواف النساء واما التي يتمتع بها الى الحج فليس على صاحبها طواف
النساء وهاتان الروايتان نص في المط ولا يقدح فيهما الاضمار والكتابة
لا جهالة السائل لان مضمرات الاجلاء حجة عندنا وكذا المكاتبات والاعتماد
على سماع العدل ومشاهدته ولا يضر معهما جهالة غيره ومحمد بن عيسى راوي
هذا الحديث مشترك بين العبيدي الثقة على الاصح والقمي الممدوح بما يقرب
من التوثيق والظ الاول لانه اعرف الرجلين واشهرهما وكثرة عهاده وايته و
الطلاق الاسم ينصرف اليه والراوي عنه محمد بن احمد بن يحيى الاشعري صاحب
نوادر الحكمة وهو من رجاله ج ما رواه الكليني عن معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع في الصح
قال على المتمتع بالعمرة الى الحج ثلاثة اطواف بالبيت وسعيان بين الصفا و
المروة فعليه اذا قدم مكة طواف بالبيت وركعتان عند مقام ابراهيم ع
وسعي بين الصفا والمروة ثم يقصر وقد احل هذا للعمرة وعليه للحج
طوافان وسعي بين الصفا والمروة ويصلي عند كل طواف بالبيت ركعتين
عند مقام ابراهيم ع د ما رواه الكليني ايض في الصحيح عن منصور بن حازم
عن ابي عبد الله ع قال على المتمتع بالعمرة الى الحج ثلثة اطواف بالبيت
ويصلي لكل طواف ركعتين وسعيان بين الصفا والمروة ه ما رواه
الكليني بطريق فيه محمد بن سنان عن ابي بصير عن ابي عبد الله قال المتمتع عليه

ثلثة اطواف بالبيت وطوافان بين الصفا والمروة الحديث و ما رواه الشيخ في يب
في باب صفة الاحرام في الصحيح عن زرارة قال قلت لابي جعفر ع كيف اتمتع قال تأتي
الوقت فتلبي بالحج فاذا دخلت مكة طفت بالبيت وصليت ركعتين خلف المقام
وسعيت بين الصفا والمروة وقصرت واحللت من كل شيء وليس لك ان تخرج
من مكة حتى تحج ز ما رواه الكليني في باب تقصير المتمتع والشيخ في باب الخروج الى
الصفا من يب في الصحيح عن معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع قال اذا فرغت من
سعيك وانت متمتع فقصر من شعرك من جوانبه ولحيتك وخذ من شاربك
وقلم اظفارك وابق منها لحجك واذا فعلت ذلك فقد احللت من كل شيء
يحل منه المحرم واحرمت وطف بالبيت تطوعا ما شئت ح ما رواه الشيخ في يب
في باب الخروج الى الصفا عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول
طواف المتمتع ان يطوف بالكعبة ويسعى بين الصفا والمروة ويقصر من شعره
فاذا فعل ذلك فقد احل ط ما رواه الشيخ في الباب المذكور عن عمر بن يزيد ط
عن ابي عبد الله قال فيه ثم ائت منزلك فقصر من شعرك وحل لك كل شيء ي
ما رواه الكليني في باب المواقعة قبل التقصير والشيخ في يب في اخر باب
الخروج الى الصفا في الحسن بابراهيم بن هاشم عن الحلبي قال قلت لابي
عبد الله ع جعلت فداك اني لما قضيت نسكي للعمرة اتيت اهلي ولم اقصر
قال عليك بدنة قال قلت اني لما اردت ذلك منها ولم تكن قصرت
امتنعت فلما غلبتها قرضت بعض شعرها باسنانها قال رحمها الله كانت افقه
منك عليك بدنة وليس عليها شيء يا ما رواه الشيخ في باب المذكور بطريق
فيه محمد بن سنان عن محمد الحلبي قال سألت ابا عبد الله ع عن امرأة
متمتعة عاجلها زوجها قبل ان تقصر فلما تخوفت ان يغلبها اهوت الى قرونها

فقرضت

فقرضت منه باسنانها وقصت باظافيرها هل عليها شيء قال لا ليس كل احد
يجد المقاريض يب ما رواه الشيخ في باب زيارة البيت في الصحيح عن
سيف عن يونس رواه قال ليس طواف النساء الا على الحاج والتقريب في
هذا الحديث كما على المنع من وجوب طواف النساء في العمرة المفردة فان المنع
على هذا نفي وجوبه في عمرة التمتع كما هو المط واما على القول بجمع وجوبه
فيها كما حكي عن الجعفي فدلالته على المقصد من جهة العموم وقد روى الشيخ
في يب في اواخر باب الخروج الى الصفا عن محمد بن الحسن عن محمد بن عيسى عن
سليمان بن حفص المروزي عن الفقيه ع قال اذا حج الرجل فدخل
مكة متمتعا فطاف بالبيت وصلى ركعتين خلف مقام ابراهيم ع وسعى
بين الصفا والمروة وقصر فقد حل له كل شيء ما خلا النساء لان عليه
لتحلة النساء طوافا وصلوة والظ ان هذه الرواية هي مستند القائل
بالوجوب وهي ضعيفة السند بجهالة المروزي فان علماء الرجال لم ينصوا
عليه بجرح ولا قدح وقال الشيخ ليس في الخبر ان الطواف والسعي اللذين
ميسر له الوطي بعدهما الا بعد طواف النساء هما للعمرة او الحج واذا لم يكن
في الخبر ذلك حملناه على من طاف وسعى للحج هذا كلامه ره وهو غريب
فان المفروض في الخبر وقوع التقصير من المتمتع بعد الطواف والسعي وليس
ذلك الا في العمرة اذ لا تقصير بعدها في الحج وايض قوله اذا حج الرجل فدخل
مكة متمتعا كالصريح في ان المراد سعيهما عند القدوم الاول دون الرجوع
اليها من منى والحق ان الرواية واضحة الدلالة غير قابلة للتاويل لكن
ضعفها وشذوذها ومخالفتها الاجماع والروايات الكثيرة المعتبرة
يمنع من العمل بمقتضاها ويكفي الطعن فيها من هذا الوجه وهاهنا قد

دلت على توقف حل النساء على الصلوة والطواف معا وهو خلاف المعهود في
مثله فان التحليل من النساء في الحج والعمرة المفردة انما يحصل بنفس الطواف
من غير توقف على الصلوة في ظاهر النص والفتوى ولو توقف عليها كانت هي
المحللة دونه وتوقفها عليه لا يصحح نسبة التحليل اليه والا لجاز اسناده
الى ما قبل ذلك من الاعمال ايض وقد يجاب عن ذلك بعد تسليم ما ذكر من حصول
التحلل من النساء بنفس الطواف في الحج والعمرة المفردة بان ايجاب الطواف
لتحلة النساء يقتضي ايجاب الصلوة للتحلة بواسطة الطواف فانها من
لوازمه وعلة الملزوم علة اللازم وح فلا يلزم التحليل بالصلوة ولا
بالمجموع على انه يمكن التزام احد الامرين هنا تبعا للنص وان لم يكن
في غيره كذلك ولا محذور في ذلك **مصباح** القران والافراد كالتمتع
فيما ذكر بالنص والاجماع ويمتازان عنه بامور **آ** ان الحج والعمرة في التمتع
مرتبطان لا ينفك احدهما عن الاخر بالاجماع والنصوص فمن حج اعتمر و
من اعتمر حج فمن تمتع بالعمرة الى الحج وجب عليه الحج ومن اراد حج التمتع
وجب عليه ان يتمتع بالعمرة اليه ولا فرق في ذلك بين الواجب والندب
ولا في الواجب بين الواجب بالاصل والواجب بالعارض واما غيره فهما
امران فاذ يجوز فيهما الاتيان باحد النسكين دون الاخر في التطوع
وفي الواجب مع اختصاص سبب الوجوب باحدهما كما لو استطاع الحج دون
العمرة او العمرة دون الحج او نذر احدهما دون الاخر او استوجر كذلك
ب تقدم العمرة على الحج في التمتع وتاخرها عنه في الاخرين بالاجماع
فيهما والنصوص المستفيضة في الاول ويظهر من الصدوق جواز التقديم
في القران والافراد للخبر امرتم بالحج والعمرة فلا تبالوا بايهما بدأتم

ثم

ثم قال يعني في العمرة المفردة وهو ضعيف السند قاصر الدلالة والظاهر
ان المراد منه التخيير بين انواع المتطوع **ج** ان التمتع يشترط فيه وقوع عمرته
في اشهر الحج ولا يشترط ذلك في القران والافراد فلو اعتمر لهما بعدهما صحت
وان وجب الاتيان بها فورا بعد الفراغ من الحج اختيارا فان الفورية
غير التوقيت **د** جمع النسكين في عام واحد فان شرط في التمتع بالاجماع و
دليل التاسي والروايات الدالة على دخول عمرة التمتع في الحج دون قسيميه فلا
يشترط فيهما الا لعارض من قبل المكلف لاطلاق الامر بالعمرة في الكتاب و
السنة من غير معارض غاية الامر ثبوت الفورية فيما يجب منهما بالاصل
وهو لا يقتضي التوقيت ولا افساد الحج بتاخير العمرة عنه مع وقوع الاخلال
منه على الوجه الصحيح قال الشهيدان طاب ثراهما في من يشترط في التمتع
جمع الحج والعمرة لعام واحد فلو اخر الحج عن سنتها صارت مفردة فيتبعها
بطواف النساء اما قسيماه فلا يشترط ايقاعهما في سنة في المشهور خلافا للشيخ
حيث اعتبرها في القران كالتمتع وقال السيد لم نقف في هذه
المسئلة على رواية معتبرة تقتضي التوقيت لكن مقتضي وجوب الفورية
الاتيان بالتاخير وهو لا ينافي وقوعهما في جميع ايام السنة كما قطع به
الاصحاب نعم روى الشيخ في الصحيح عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سئلت
ابا عبد الله ع عن المعتمر بعد الحج قال اذا امكن الموسى من راسه فحسن
وهو لا يدل على التوقيت الا ان العمل بمضمونها اولى وفيه ان وقت العمرة
المفردة الواجبة باصل الشرع عند الفراغ من الحج وانقضاء ايام
التشريق او في استقبال المحرم وليس هذا العقد منافيا للفورية
وقيل بتاخيرها عن الحج حتى يمكن الموسى من الرأس ووقت الواجبة بالسبب

عند حصوله ووقت المندوبة جميع السنة وهذا الكلام بظاهره ربما يوهم
ارادة التوقيت الحقيقي لكون قوله وليس هذا العقد منافيا للفورية وتصريحه
بما ياتي في ذلك في موضع اخر يقتضي الحمل على التوقيت اللازم من الفورية
وليس ذلك توقيتا في الحقيقة والعجب ان الشهيد الثاني استشكل ما ذكره
الشهيد هنا من جواز التاخير الى استقبال المحرم بوجوب ايقاع الحج والعمرة
في عام واحد قال الا ان يريد بالعام اثني عشر شهرا واعترض سبطه
في ك بامكان المناقشة في اعتبار هذا الشرط لعدم وضوح دليله
وتقدمه في كلامهما المنقول انفا التصريح بعدم اشتراط ذلك عندنا الا
فيما كان او حكما واعجب من ذلك ان صاحب يح تعقبها بدعوى نفي الخلاف
والشرط المذكور وهو وهن على وهن ثم نقل عن الشهيد بان نفي اشتراط
الجمع لا ينافي ايجابه له وعن سبطه بكون مراد المناقشة في الشرط المفهوم
من كلام جده ولا يبعد الاول حديث العام والثاني فحوى الكلام وبالجملة
فعبارات المتاخرين من الاصحاب هنا لا تخلو عن تشويش واضطراب ولعل
منشاؤه التباس الفورية بالتوقيت كما يلوح من اكثرها هذا كله في العمرة
الواجبة بالاصل وهي عمرة الاسلام فاما غيرها فالحكم فيه ظ من غير
ارتياب لجواز ترك المندوبة وتبعية المنذورة لقصد الناذر وعدم
وعدم وجوب احد النسكين بالشروع في الاخر الا في التمتع حيث يجب
فيه الحج بالشروع في العمرة لكونهما فيه بمنزلة العبادة الواحدة بقي هنا
شيء وهو ان المتمتع لو بقي على احرامه بالعمرة الى القابل من غير تحلل
فهل يجوز له التمتع بها الى الحج وجهان منشاؤه ان السنة التي يجب
فيها ايقاع النسكين يجب من الشروع في العمرة او الفراغ منها وان الاعتبار

في

في اشهر الحج باكمال الاعمال او بالاهلال والاخلال منها الصحيح عليهم الاجزاء
اذ الواجب عندنا وقوع العمرة بتمامها في اشهر الحج للصحيح لا يكون متعة الا
الا في اشهر الحج ومثله غيره وهو يستلزم كون السنة من الشروع دون الفراغ
وقال الشهيد في س والعبرة بالاهلال في اشهر الحج او بالافعال او الاخلال
ثم قال ولو اتى بالحج في السنة القابلة فليس بمتمتع نعم لو بقي على احرامه بالعمرة
من غير اتمام الافعال الى القابلة احتمل الاجتزاء ولو قلنا انه صار معتمرا
بمفردة بعد خروج اشهر الحج ولا يحل لم يجز وفيه نظر من وجوه الاول
ما ذكره رح من ان الاعتبار بالاهلال خلاف ظ النص والفتوى الدالين
على اشتراط وقوع العمرة في اشهر الحج فانها اسم لمجموع الافعال فيجب وقوعها
فيها بالاسر ولا يكفي بالاهلال الثاني ان الاصحاب اشترطوا في التمتع الاتيان
بالحج والعمرة في سنة واحدة ونقلوا على ذلك الاجماع ومن المعلوم عدم وقوع
العمرة بتمامها في سنة الحج في الفرض المذكور فان من افعالها الاحرام المفروض
وقوعه في الماضية الثالث انه مناقض لما علم انه قال دخلت العمرة في الحج
فيجب ان يكون حكمها حكم الحج فكما لا يجوز البقاء على احرام الحج الى القابل وكذا
العمرة **ه** انه من وجوه الامتياز انه لا يجوز للمتمتع الخروج من مكة الا محرما
بالحج الا اذا رجع قبل شهر كما في الصحيح وقيل بالكراهة وهو شاذ
ويجوز لغيره الخروج متى شاء من غير تحريم ولا كراهة كما صنع ابو عبد الله
الحسين ع حيث خرج من مكة الى العراق يوم التروية والناس يخرجون
الى منى **و** محل الاحرام بالحج فانه للمتمتع بطن مكة وللمفرد والقارن احد
المواقيت او منزلهما ان كان دون الميقات فلو كان من اهل مكة احرم

منها كالمتمتع سواء كان مقيما بها او لا لانها اقرب الى عرفات من الميقات وهي مقصد
الحاج للمعتمر لانها ميقات ومن اتى على ميقات لزم الاحرام منه قال في كره
٧ ولا نعلم في ذلك خلافا ز محل الاحرام بالعمرة فان المتمتع يجب عليه ان يحرم
بها من الميقات او ما في حكمه مطلقا بخلاف المفرد فانه انما يجب عليه ذلك لو مر عليها
فلو كان في الحرم احرم من ادنى الحل وان لم يكن من اهله لم يجب عليه الخروج
٨ الى الميقات اجماعا ح ان المتمتع يقطع التلبية في العمرة اذا شاهد بيوت مكة
بخلاف المفرد فانه انما يقطعها اذا شاهد الكعبة وان كان قد خرج من مكة
٩ للاحرام والا فاذا دخل الحرم وقيل بالتخيير في الاخير والاول اصح ط ان طواف
النساء لا يتكرر في التمتع بل انما يجب في الحج خاصة دون العمرة كما مر تحقيقه و
يتكرر في القران والافراد فيجب في كل من النسكين على المشهور بين الاصحاب و
قيل لا يجب فيهما الا في الحج كالتمتع وعلى هذا ينتفي الفرق وكذا على القول
بثبوته في عمرة التمتع كما تقدم نقله عن بعضهم ولو قيل بثبوته في التمتع
١٠ بها دون المفرده انعكس الفرق وهو غريب ي ان المفرد والقارن يجوز
لهما تقديم طواف الحج وسعيه على الوقوف من اختيارا على المشهور ولا يجوز للمتمتع بلا
١١ خلاف يعرف وقيل بالمنع فيهما ايضا وهو شاذ يا يجوز للمفرد والقارن تاخير
الطوافين والسعي بينهما عن يومي النحر والنفر فياتي بها طول ذي الحجة من غير كراهة
وليس للمتمتع ذلك لورود النهي عنه وهل هو للتحريم او التنزيه قولان اصحهما
١٢ الثاني يب يجوز للمفرد والقارن ان يطوفا ندبا وفي جوازه للمتمتع بعد
تلبسه بالاحرام بالحج قولان اشهرهما التحريم لصحيح الحلبي عن الرجل ياتي المسجد الحرام يطوف بالبيت
١٣ قال نعم ما لم يحرم يج عقد الاحرام بالمتمتع لا ينعقد الا بالتلبية وغيره ينعقد بها
وبالاشعار

والاشعار والتقليد مخيرا بينهما على المشهور فان عقد باحدهما او بهما وساق الهدي كان قارنا
والا فمفردا يد الهدي فانه واجب على المتمتع دون غيره وان كان قارنا الا ان هدي
القران لا يجب بالاصل وان تعين للذبح بعد الاشعار او التقليد ثم انه يعتبر فيه
السياق ولا يجوز فيه الابدال ولا يجب فيه الاكل ولا القسمة على المشهور ويجزي ذبحه
عن صاحبه لو ضل اتفاقا وهدي التمتع ليس كذلك يه العدول فالمتمتع يعدل
الى المفرد ولا يعدل عنه اختيارا عكس الافراد فانه يعدل عنه ولا يعدل اليه واما القران
فلا يعدل عنه ولا اليه وقد تبين بما ذكرناه ان الفرق بين القران والافراد في عقد
الاحرام والهدي والعدول وبين نوعي العمرة في محل الاحرام وقطع التلبية في طواف
النساء مصباح اختلف الاصحاب في قضاء الحج عمن استقر عليه الفرض فمات
بعد المتفق عليه للاجماع ان الحج يقضى من اقرب المواقيت الى مكة ذهب اليه الشيخ
في ط وف وقال ابن حمزة وابن البراج والفاضلان في سائر كتبهما وقواه في المهذب
البارع في مه واليه مال اكثر المتاخرين وقال ابن ادريس لا يجزي الحكم الا من بلده
ان خلف سعة وان قصرت التركة حج من الميقات ويعزى الى ظ الشيخ في النهاية و
قطع الشهيد في س ونسبه في لمع الى ظ الرواية ونقل المحقق قولا ثالثا
هو وجوب الاستيجار من البلد مطلقا ولا يتحقق الفرق بينه وبين القول الذي
على تقدير القول بسقوط الحج مع عدم وسع المال للحج من البلد ولا اعرف
بذلك قائلا مع انه مخالف للروايات كلها كذا قيل ويمكن الفرق بوجوب
التكميل من الولي مع القصور او الحج عنه بنفسه على هذا القول كما يقتضيه
اطلاق الوجوب وكذا وجوب اختيار المتبرع بالحج عنه للنيابة ح وان وجب
الحج من الميقات مع التعذر مطلقا او حمل القول بالتفصيل على ما يقتضيه ظ كلام ابن ادريس

من الانتقال الى الميقات ابتداء مع قصور التركة عن الحج من البلد وان وسع المال الحج
من غيره بما دون الميقات ثم على القول بالقضاء من الميقات هل يجب ذلك ظ الاصحاب
العدم وبه صرح المحقق في يه حيث جعل الحج من البلد افضل وجعل النزاع
في التحريم في انه هل يجب من البلد او من الميقات ثم نسب القول الى الشيخ
في ير وبها ظاهر ذلك في عد ايضا ويمكن حمله على انه هل يجب من البلد او من الميقات
ثم نسب القول الى الشيخ لحجه اقل الواجب هذا اصح الاستيجار من الميقات يجبر
اجماعا من اصحابنا هذا القول والقول الاول هو الاقرب لنا مضافا الى الاجماع
المنقول عن زهره ان الواجب انما هو قضاء الحج وهو عبارة عن المناسك المخصوصة
وليس قطع المسافة جزء منه قطعا للاخبار المستفيضة الدالة على حقيقة الحج وحصر
اجزائه وواجباته وانما هو من مقدماته العقلية التي يتوقف عليها وجود
الواجب وهي ليست واجبة كما حقق في الاصول ولو قيل بوجوبها فانما هي للتوصل
الى الواجب فمتى حصل التوصل اليه سقط ومنه انتفى الوجوب على انا لو سلمنا وجوبه
لم يلزم منه وجوب قضائه وان قلنا بان القضاء تابع للاداء لان تابعيته
للاداء انما هو لتوهم عليل الخطاب المتعلق بالاداء الى انخرام ظ الفعل وعلى ايجابه
اداء ومن المعلوم ان دليل وجوب المقدمة لو تم فهو لا يصلح لذلك كيف
وهو انما يعقل في شان المكلف بالادلة وايضا فتابعية القضاء لم تقتضي
وجوب قضاء الحج من حيث وجب اداؤه وهو بلد الاستطاعة دون بلد المنزل
والموت ولا ريب في بطلانه ويدل على ذلك من طريق الاخبار اطلاق الروايات
المستفيضة الموجبة للقضاء من دون تقييد وصحيحة زكريا بن ادم عن
ابي الحسن ع قال سئلته عن رجل مات واوصى بحجة ايجوز ان يحج من
عنه

غير البلد الذي مات فيه قال ما كان دون الميقات فلا باس وطريق الرواية وان
كان مشتملا على سهل بن زياد وهو ضعيف الا انه من مشايخ الاجازة فلا
ينافي صحتها وصحيحة علي بن رئاب عن الص ع في رجل اوصى ان يحج عنه حجة الاسلام
فلا يبلغ جميع ما ترك الا خمسين درهما قال يحج عنه من بعض المواقيت التي وقتها
رسول الله ص من قرب الطلق عليه الحج عنه من بعض المواقيت ولم يستفصل عن امكان
الحج عنه من البلد او من غيره مما هو ابعد من الميقات فدل على عدم وجوبه ورواية عمر
ابن يزيد عن الص ع في رجل اوصى بحجة فلم يكفه من الكوفة قال يجزي حجته من دون
الوقت بتقريب ما مر ويؤيده ان ظ الاصحاب الاتفاق على جواز الاستنابة في الحج
العاجز من غير بلده وبعد الحكم في نفسه جدا بالنظر الى بعض موارده وما
دل على جواز استنابة النائب في طريق الحج كرواية عمار عن الص ع في رجل حج عن
اخر ومات في الطريق قال قد وقع اجره على الله فان قدر على رجل يركب في
رحله وياكل زاده فعل وصحيحة معوية بن عمار عن الص ع قال من مات ولم
يحج حجة الاسلام ولم يترك الا بقدر نفقة الحج فورثته احق بما ترك ان شاؤا
احجوا وان شاؤا اكلوا فان الظ من قوله ع ولم يحج حجة الاسلام ولم يترك
الا بقدر نفقة الحج استقرار الحج في ذمته وح يجب حمل التخيير بين الحج من البلد
وعدم الاكل وبين اكل البعض والحج من الميقات ولعله اولى من حملها على
من لم يجب عليه الحج اصلا كما فعله الشيخ اذ احتج ابن ادريس على وجوب الحج من
البلد بتواتر الاخبار بذلك وبان المحجوج عنه كان يجب عليه الحج من بلده ونفقة
طريقه فمع الموت لا يسقط النفقة واجاب المحقق في يه عن الاول بالمنع من تواتر
الاخبار قال وقال بعض المتاخرين لا يجزي الا من بلده ان خلف سعة وان قصرت

المباشر
التركة يحج عنه من الميقات مدعيا تواتر الاخبار وروايات اصحابنا ثم قال ودعوى
تواتر الاخبار غلط فان لم نقف على خبر شاذ فكيف دعوى التواتر ولعل مقصوده
الى منتهاه الكلام في ذلك ليس بصريح فيما رواه ثم ذكر استدلاله الشيخ واجاب
عنه انه ليس بشيء لانا لا نسلم انه يجب ان يحج من بلده بل لو اتفقا لحجوا عند بعض
المواقيت او استغنى الفقير وجب ان يحج من موضع على انه لم يذهب احد الى
ان الانسان يجب ان يمشي بحج من بلده فدعواه هذه غلط فاربة عليها اشد
غلطا واعلم ان في المقام اخبارا ربما دلت بظاهرها على وجوب الاستيجار
من البلد مع السعة كما ذهب اليه ابن ادريس ولعله استند اليها في دعوى
تواتر الاخبار كصحيحة الحلبي عن الصادق عليه السلام انه قال وان اوصى ان يحج عنه حجة الاسلام
فلم يبلغ ماله ذلك فليحج عنه من بعض المواقيت ورواية محمد بن ابي بصير عن محمد
بن عبدالله عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال سألته عن الرجل يموت فيوصي بالحج من
اين يحج عنه قال على قدر ماله ان وسعه ماله فمن منزله فان لم يسعه ماله
من منزله فمن الكوفة فان لم يسعه من الكوفة فمن المدينة ورواية ابي سعيد
المروية بطرق متعددة عمن سأل الصادق عليه السلام عن رجل اوصى بعشرين درهما
في حجة قال يحج بها عنه رجل من موضع بلغه وما رواه ابن ادريس في آخر كتابه نقلا
من كتاب المسائل في الرجال عن عبدالله بن جعفر الحميري واحمد بن محمد
الجوهري عن احمد بن محمد عن عدة من اصحابنا قالوا قلنا لابي الحسن يعني علي
العسكري ان رجلا مات في الطريق واوصى بحجة وما بقي فهو لك فاختلف
فقال بعضهم يحج عنه من الوقت فهو اوفر للشيء ان يبقى عليه وقال
بعضهم يحج عنه من حيث مات قال عليه السلام يحج عنه من حيث مات والجواب اما

اولا

الاصل على موضع اليقين وفي موضع الخلاف ما اذا لم يوص بالحج من البلد او يطلق وتدل
القرائن عليه اما مع ذلك فيجب قضاؤه من البلد قولا واحدا وعلى هذا فان قلنا بوجوب
كون البلد والوصية كانت اجرة المثل لذلك خارجة من اصل المال وكذا ان قلنا بوجوب
القضاء من الميقات ولم يكن ولاة كما ان ادعاء اجرة القضاء منه خارجا من الثلث و
الاصل والروايات الدالة على القضاء من الميقات مع السعة جواز وان جاز القضاء من البلد
ايضا وهو المتحقق من كلام الاصحاب كما اشرنا اليه بل يمكن القول باستحبابه كما صرح به المحقق
في (؟) وهو مقتضى الجمع بين الاخبار بحمل اخبار القضاء من البلد على الاستحباب الا ان
الجمع بهذا الوجه غير متعين كما عرفت في الاخبار وكلام الاصحاب ان محل النزاع هو الاجزاء
من المواقيت الاختيارية وعدمه ويحتمل العموم فيجزي القضاء من ادنى الحل على القول الاول
لاطلاق رواية علي بن رئاب صاحب السابري قال سألت اباعبدالله عليه السلام عن رجل مات واوصى
بتركته ان احج بها فنظرت في ذلك فلم يكف للحج فسألت من عندنا من الفقهاء فقالوا
تصدق بها فقال عليه السلام ما صنعت قال تصدقت بها فقال عليه السلام ضمنت الا ان لا يبلغ ما يحج به من
مكة فان كان لا يبلغ ما يحج به من مكة فليس عليك ضمان مصباح لو استقر الحج في ذمته و
قصرت التركة استحب القضاء عنه ويتاكد في الولي لما رواه ثقة الاسلام الكليني في الصحيح عن حكم بن
حكيم قال قلت لابي عبدالله عليه السلام انسان هلك ولم يحج ولم يوص بالحج فاحج عنه بعض اهله رجلا
او امراة هل يجزي ذلك ويكون قضاء عنه ويكون الحج لمن حج ويؤجر من احج عنه فقال عليه السلام ان كان الحاج
غير صرورة اجزأ عنهما جميعا واجر الذي احجه وما رواه الشيخ في الصحيح عن عمار بن عمار قال
سألت اباعبدالله عليه السلام عن رجل مات ولم يكن له مال ولم يحج حجة الاسلام فاحج عنه بعض اخوانه
هل يجزي ذلك عنه او هي ناقصة قال بل هي حجة تامة وفي الموثق عن سماعة قال سألت

اباعبدالله عليه السلام عن الرجل يموت ولم يحج حجة الاسلام ولم يوص بها وهو موسر قال يحج عنه من
صلب ماله لا يجوز غير ذلك وروي اذا مات الانسان ولم يخلف شيئا فحج عنه بعض اخوانه او
ولده فانه يجزي عنه ذلك وما رواه الشيخ عن عامر بن عميرة قال قلت لابي عبدالله عليه السلام بلغني عنك
انك قلت لو ان رجلا مات ولم يحج حجة الاسلام فاحج عنه بعض اهله اجزأ ذلك عنه فقال اشهد على
ابي عليه السلام انه حدثني عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه اتاه رجل فقال يا رسول الله صلى الله عليه وآله ان ابي مات ولم يحج حجة
الاسلام فقال حج عنه فان ذلك يجزي عنه ولا يجب القضاء بلا خلاف يعرف ويدل عليه مضافا
الى الاصل وفحوى الاخبار المتقدمة وغيرها ما رواه الشيخ في الصحيح عن ضريس الكناسي قال
سألت اباجعفر عليه السلام عن رجل عليه نذر بنذر في شكر ليحج به رجلا الى مكة فمات الذي نذر
قبل ان يحج حجة الاسلام ومن قبل ان يفي بنذره الذي نذر قال عليه السلام ان ترك مالا
يحج عنه حجة الاسلام من جميع المال واخرج من ثلثه ما يحج به رجلا لنذره وقد وفى
بالنذر وفي الصحيح عن معاوية بن عمار قال سألت اباعبدالله عليه السلام عن الرجل يموت واوصى ان يحج
قال ان كان صرورة فمن جميع المال وان كان تطوعا فمن ثلثه وما دل على ان الحج بمنزلة الدين او انه
دين كرواية حارث بياع الانماط انه سئل اباعبدالله عليه السلام عن رجل اوصى بحجة فقال ان كان
صرورة فهي من صلب ماله انما هي دين عليه وان كان قد حج فهي من الثلث وربما استظهر من كلام
ابن الجنيد وجوب القضاء على الولي ولعله نظر الى اطلاق الامر بالقضاء في بعض الاخبار وهو
ضعيف لظهورها في سعة المال ولو سلم وجب حملها عليه جمعا بين الاخبار مصباح
لو مات الحاج في الطريق فان كان بعد الاحرام ودخول الحرم فلا يجب القضاء ولا
التكميل ونقل عليه في (؟) الاجماع والاصل فيه ما رواه ثقة الاسلام الكليني في الصحيح عن
ضريس عن ابي جعفر عليه السلام في رجل خرج حاجا حجة الاسلام فمات في الطريق فقال ان مات في الحرم فقد
اجزأت عنه حجة الاسلام وان كان مات دون الحرم فليقض عنه وليه حجة الاسلام وفي

الصحيح

فالمعروف بين الاصحاب انه لا يجزي ... ان السعي عليهم (؟)

بناء على ما ذهب اليه من الاكتفاء به في المنوب عنه وادعى الشيخ كون الحكم منصوصا
بين الاصحاب او يختلفون فيه وربما استدل على بالاطلاق رواية اسحق بن
المتقدمة ويتوجه عليه ان اطلاق الرواية متناول لمن مات قبل الاحرام ايضا
ولم يقل به احد فيجب حملها على من مات بعد الاحرام ودخول الحرم اقتصارا في
الحكم المخالف للاصل على موضع اليقين واما لو مات النائب قبل الاحرام فالمعروف
بين الاصحاب انه لا يجزي بل الظاهر اجماع العلماء على ذلك ويدل عليه مضافا الى مقتضى
الدليل بقاء الحج في الذمة ما لم يحصل اركانه تركنا العمل بمقتضاه فيما اذا احرم
ودخل الحرم بالاجماع وغيره وبقي غيره على الاصل وانه قد ثبت في المسألة المتقدمة
عدم الاجزاء قبل الاحرام ودخول الحرم في شأن الحاج فيثبت في حق نائبه لان
فعله كفعله وعموم قول الصادق عليه السلام في رواية المفيد المتقدمة فان مات قبل دخول
الحرم لم يسقط عنه الحج وقد روى الشيخ ره في الموثق عن الحسين بن عثمان عمن ذكره
عن ابي عبدالله عليه السلام في رجل اعطى رجلا ما يحجه فحدث بالرجل حادث فقال عليه السلام ان كان
خرج فاصابه في بعض الطريق فقد اجزأت عن الاول والا فلا وعن محمد بن
ابي حمزة والحسين بن يحيى عمن ذكره عن ابي عبدالله عليه السلام في رجل اعطى رجلا
مالا يحج به فمات قال عليه السلام فان مات في منزله قبل ان يخرج فلا يجزي عنه وان
مات في الطريق فقد اجزأ عنه والمستفاد من الروايتين مع اطلاق موثقة اسحق
ابن عمار المتقدمة هو اجزاء حج النائب عن المنوب عنه لو مات النائب في الطريق
وان لم يحرم ومقتضى الجمع بينهما وبين ما دل على عدم الاجزاء ما لم يدخل الحرم
على الاطلاق تقييدهما بما حملا للمطلق على المقيد او ان طريقهما مشتمل على ضعف
او ارسال ولم نقف على قائل بمضمونهما من الاصحاب بل الظاهر الاجماع على

ابا عبد الله ع عن الرجل يموت ولم يحج حجة الاسلام ولم يوص بها وهو موسر قال يحج عنه من
صلب ماله لا يجوز غير ذلك وعموم اذا مات الانسان ولم يخلف شيئا فحج عنه بعض اخوانه او
ولده فانه يجزي عنه ذلك وما رواه الشيخ عن عمار بن عمير قال قلت لابي عبد الله ع بلغني عنك انك
قلت لو ان رجلا مات ولم يحج حجة الاسلام فاحج عنه بعض اهله اجزأ ذلك عنه فقال اشهد على
ابي انه حدثني عن رسول الله ص اتاه رجل فقال يا رسول الله ان ابي مات ولم يحج حجة
الاسلام فقال حج عنه فان ذلك يجزي عنه ولا يجب القضاء بلا خلاف يعرف ويدل عليه مضافا
الى الاصل وفحوى الخبر المتقدم وغيره ما رواه الشيخ في الصحيح عن ضريس الكناسي قال
سألت ابا جعفر ع عن رجل نذر نذرا في شكر ليحجن به رجلا الى مكة فمات الذي نذر
قبل ان يحج حجة الاسلام ومن قبل ان يفي بنذره الذي نذر قال ع ان ترك مالا
يحج عنه حجة الاسلام من جميع المال واخرج من ثلثه ما يحج به رجلا لنذره وقد وفى
بالنذر وفي الصحيح عن معوية بن عمار قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل مات واوصى ان يحج
قال ان كان صرورة فمن جميع المال وان كان تطوعا فمن ثلثه وما دل على ان الحج بمنزلة الدين او انه
دين كرواية حارث بياع الانماط انه سئل ابا عبد الله ع عن رجل اوصى بحجة فقال ان كان
صرورة فهي من صلب ماله انما هي دين عليه وان كان قد حج فهي من الثلث وربما استظهر من كلام
ابن الجنيد وجوب القضاء على الولي ولعله نظر الى اطلاق الامر بالقضاء في بعض الاخبار وهو
ضعيف لظهورها في سعة المال ولو لم يوجد حملها عليه جمعا بين الاخبار **مصباح**
لو مات الحاج في الطريق فان كان بعد الاحرام ودخول الحرم فلا يجب القضاء ولا
التكميل ونقل عليه في هي الاجماع والاصل فيه ما رواه ثقة الاسلام الكليني في الصحيح عن
ضريس عن ابي جعفر ع في رجل خرج حاجا حجة الاسلام فمات في الطريق فقال ان مات في الحرم فقد
اجزأت عنه حجة الاسلام وان كان مات دون الحرم فليقض عنه وليه حجة الاسلام وفي

الم

بناء على ما ذهب اليه من الاكتفاء به في المنوب عنه وادعى الشيخ كون الحكم منصوصا
بين الاصحاب او يختلفون فيه وربما استدل على باطلاق رواية اسحق بن
المتقدمة ويتوجه عليه ان اطلاق الرواية متناول لمن مات قبل الاحرام ايضا
ولم يقل به احد فيجب حملها على من مات بعد الاحرام ودخول الحرم اقتصارا في
الحكم المخالف للاصل على موضع اليقين واما لو مات النائب قبل الاحرام فالمعروف
بين الاصحاب انه لا يجزي بل الظاهر اجماع العلماء على ذلكم وبين عليه ان مقتضى
الدليل بقاء الحج في الذمة ما لم يحصل ركانه تركنا العمل بمقتضاه فيما اذا احرم
ودخل الحرم بالاجماع وغيره وبقي غيره على الاصل وانه قد ثبت في المسئلة المتقدمة
عدم الاجزاء قبل الاحرام ودخول الحرم في شان الحاج فيثبت في حق نائبه لان
فعله كفعله وعموم قول الامام ع في رواية المفيد المتقدمة فان مات قبل دخول
الحرم لم يسقط عنه الحج وقد روى الشيخ ره في الموثق عن الحسين بن عثمان عمن ذكره
عن ابي عبد الله ع في رجل اعطى رجلا ما يحج عنه فحدث بالرجل حادث فقال ع ان كان
خرج فاصابه في بعض الطريق فقد اجزأت عن الاول والا فلا وعن محمد بن
ابي حمزة والحسين بن يحيى عمن ذكره عن ابي عبد الله ع في رجل اعطى رجلا
مالا يحج به فمات قال ع فان مات في منزله قبل ان يخرج فلا يجزي عنه وان
مات في الطريق فقد اجزأ عنه والمستفاد من الروايتين مع اطلاق موثقة اسحق
ابن عمار المتقدمة هو اجزاء حج النائب عن المنوب عنه لو مات النائب في الطريق
وان لم يحرم ومقتضى الجمع بينهما وبين ما دل على عدم الاجزاء ما لم يدخل الحرم
على الاطلاق تقييدهما حملا للمطلق على المقيد او ان طريقهما مشتمل على ضعف
او ارسال ولم نقف على قائل بمضمونهما من الاصحاب بل الظاهر الاجماع على

عدم الاجزاء ما لم يحرم فيشكل التعلق بهما في اثبات الحكم المخالف للاصل و
ايضا فالقول بالاطلاق في النائب خاصة مستبعد جدا وكيف كان فالاجود
ما عليه الاصحاب **مصباح** اذا استقر الحج في ذمته ثم مات قضي عنه من اصل
التركة اوصى او لم يوص مع السعة والاصل فيه اجماع علمائنا والاخبار
المستفيضة ولو كان عليه دين وضاقت التركة الا عن تمام احدهما فالمشهور بين
الاصحاب تقسيطها عليهما بالنسبة لتساويهما في الاخراج من الاصل وانتفاء
الترجيح في احدهما ونقل عن بعض الاصحاب القول بتقديم الحج وهو قوي اذ لا
يظهر للتقسيط فائدة مع فرض ضيق التركة عن قضائهما واطلاق ما دل على
قضاء الحج عن الميت وخصوص ما رواه الشيخ في الصحيح عن بريد بن معوية
العجلي قال سألت ابا جعفر ع عن رجل خرج حاجا ومعه جمل له ونفقة
وزاد فمات في الطريق قال ان كان صرورة ثم مات في الحرم فقد اجزأ عنه
حجة الاسلام وان كان مات وهو صرورة قبل ان يحرم جعل جمله وزاده
ونفقته وما معه في حجة الاسلام فان فضل من ذلك شيء فهو للورثة ان لم يكن
عليه دين ونقل عن الشافعي في احد قوليه تقديم الدين لانه حق الناس وهو
ضعيف **مصباح** الكافر يجب عليه الحج ولا يصح منه باجماع الاصحاب كافة ولو
اسلم وجب مع بقاء الاستطاعة وبدونها لم يجب لقوله ع الاسلام يجب ما
قبله واستظهر بعض الفضلاء وجوب الحج عليه مطلقا مع الاستطاعة وبدونها
نظرا الى وجوبه عليه حال الكفر وهو ضعيف **مصباح** المشهور بين الاصحاب ان
المخالف لا يعيد حجه بعد استبصاره نعم يستحب له ذلك ونقل عن ابن الجنيد و
ابن البراج انهما اوجبا الاعادة عليه والاول هو الاقوى للصحاح المستفيضة
وقد ورد في بعض الاخبار ما يدل على وجوب الاعادة عليه ويجب حمله

على الاستحباب لضعف سنده ومعارضته [illegible] ودلالة والمراد
من المخالف ما بعد من فرق المسلمين [illegible] وان حكم بكفره كالناصب
وغيره لو من [illegible] باعادة على الناصب و
[illegible] ورية وهم الخوارج والاظهر ان سقوط الاعادة عن المخالف
[illegible] بالفعل المتقدم مع الاستبصار وفاقا للعلامة في
[illegible] معوية العجلي عن ابي عبد الله ع انه قال فيها وكل عمل عمله
[illegible] نصبه وضلالته ثم من الله عليه وعرفه الولاية فانه يوجر
[illegible] وحسنة عمر بن اذينة قال كتبت الى ابي عبد الله ع اسئله
[illegible] حج ولا يدري ولا يعرف هذا الامر ثم من الله عليه بمعرفته عليه
حجة الاسلام او قد قضى فريضة الله والحج احب الي واستظهر بعض الفضلاء
كون الحكم بسقوط الاعادة للتفضل من الله سبحانه كما تفضل على الكافر اذا
اسلم سقوط قضاء الفائت [illegible] واستدل عليه بصحيحة ابي حمزة
قال قال لنا علي بن الحسين ع اي البقاع افضل قلت الله ورسوله وابن
رسوله اعلم قال ان افضل البقاع ما بين الركن والمقام ولو ان رجلا
عمر ما عمر نوح في قومه الف سنة الا خمسين عاما يصوم النهار ويقوم
الليل في ذلك المكان ثم لقي الله بغير ولايتنا لم ينفعه ذلك شيئا وصحيحة
محمد بن مسلم قال سمعت ابا جعفر ع يقول [illegible]
[illegible] واعلم يا محمد ان ائمة الجور واتباعهم [illegible]
[illegible] ضلوا واضلوا فاعمالهم كرماد [illegible]
لا يقدرون مما كسبوا على شيء [illegible]

اذا لم يستمر لم ينتفع بشيء من اعماله ولا دلالة فيها على عدم انتفاعه
بها مع الاستبصار كما هو مفروض بوجه وهو واضح واعلم ان اكثر
الاصحاب اعتبروا في عدم وجوب اعادة الحج على المخالف ان لا يكون
قد اخل بركن منه وفسر الركن بما يعتقده اهل الحق ركنا [illegible] نقف
على مستندهم في ذلك مع عموم الاخبار وظهورها في [illegible]
اعتبار ما هو ركن عندهم لان من اتى منهم بحج فاسد عندهم
يات بالحج فوجب القضاء مصباح لا يجوز حج المرأة تطوعا بغير
اذن زوجها قال في هي لا نعلم فيه مخالفا بين اهل العلم ولولا دعوى
الاجماع في ذلك امكن المناقشة في الحكم المذكور لان غاية ما يستفاد من
الادلة هو وجوب اطاعة الزوج عليها وان له منعها من الحج المندوب
واما البطلان فلا يترتب عليه ذلك الا على القول باقتضاء الامر بالشيء النهي عن
ضده الخاص وهو خلاف ما حقق في الاصول مصباح لو نذر الحج وتمكن
من ادائه ثم مات فالمعروف من مذهب علمائنا انه يجب القضاء عنه لم نقف
في ذلك على مخالف بل الظاهر انه اجماع وقد وقع الخلاف في انه هل يجب الا
خراجه من اصل التركة كحجة الاسلام ومن الثلث كسائر الوصايا
فظاهر المفيد في [illegible] الشيخ في ف على ما نقل عنهما وجوب الاخراج من
الاصل [illegible] والمحقق في يع وفي سائر كتبه والشهيد
[illegible] الثاني في ضه وذهب ابن الجنيد
[illegible] في يه والشيخ نجيب الدين يحيى بن

سعيد

سعيد في مع الى انه يجب اخراجه من الثلث احتج القائلون بالاخراج
من الاصل بانه واجب مالي ثابت في الذمة فيجب اخراجه من الاصل
كحجة الاسلام والزكوة وسائر الديون ويتوجه عليه منع كون
الحج واجبا ماليا لان المنذور انما تعلق بفعل الحج مباشرة وليس
المال داخلا في ماهيته غايته انه يتوقف عليه في بعض الصور وهو
لا يقتضي تعلقه بالمال واحتج الشيخ في يب على اخراجه من الثلث
[illegible] عن ضريس بن اعين قال سئلت ابا جعفر عن الرجل الذي
[illegible] وننذر في شكر ليحجن رجلا فمات الرجل [illegible]
[illegible] حجة الاسلام [illegible]
[illegible] القضاء وقد عرفت
[illegible] في ما رواه
[illegible] الحالف قال متى له فان
[illegible] قال يحج عنه حجة الاسلام
[illegible] فيه في غير مسلك [illegible]
[illegible] ليقضى عنه ولئن على ان الظاهر اتفاقهم [illegible] ان كان ما [illegible]
الجملة وانما الخلاف في اخراجه من الا[illegible]
لا مورد او في الموت وعليه حجة الاسلام
اتسع المال لاخراجها وجب عليه ذلك وان لو وضاق [illegible]
فمقتضى القول بخروج المنذور من الثلث تقديم حجة الاسلام [illegible]
وان تاخر سببها وينبغي على صحة ضريس المتقدم وعلى القول بالتسوية

بينهما.

ان يحج عنه حجة الاسلام بالاخراج من الاصل في بعض الاخبار
كصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال يقضي عن الرجل حجة الاسلام
من جميع ماله وقد ناقش بعض الفضلاء في وجوب قضاء حج
النذر من اصله لان اللازم من النذر وجوب الحج على الناذر
مباشرة وايجاب قضائه من الاصل او الثلث يتوقف على الدليل
وحيث لم يوجد وجب الحكم بالسقوط تمسكا بمقتضى الاصل السالم
من المعارض وهو في محله لولا الدليل على وجوب [illegible]
دلالة صحيحة ضريس المتقدم عليه وعكرمة الاية [illegible] القطع
[illegible] ثم [illegible] بين اهل العلم ولولا دعوى
الاجماع في ذلك امكن المناقشة في الحكم المذكور لان غاية ما يستفاد من
مما رواه في [illegible] هو وجوب اطاعة الزوج عليها وان لم منعها من الحج المندوب
عن رجل [illegible] فلا [illegible] عليه ذلك الا على القول باقتضاء الامر بالشيء النهي عن
نذر قبل ان يحج حجة الاسلام [illegible] ما حققوه في الاصول
[illegible] حجة الاسلام ما [illegible] الاخراج من الثلث [illegible]
[illegible] بان مورد الرواية [illegible] من مال الميت واطلاق ما دل على
اخراج [illegible] من موضع النزاع [illegible] عن
فقط المفيد [illegible] حجة الاسلام كصحيحة معوية بن عمار عن
الاصل [illegible] من رجل مات واوصى ان يحج عنه قال ان كان
صرورة حج عنه من وسط المال وان كان غير صرورة فمن الثلث و
حسنة ابراهيم بن هاشم عن ابي عبد الله في رجل توفي واوصى